شرح قوشجی بر تجرید خواجه
مشهور به شرح جدید

[illegible]

ابطال الهیولی

وذهب ارسطو ومن تابعه الی ان ذلک الجوهر المتصل حال فی جوهر آخر یسمی بالهیولی وزبدة ما احتجوا به علی ذلک بعد تجریده عن الزواید والتطویلات والالفاظ المشترکة والمجازیة التی توجب صعوبة الفهم وورود الاشکالات ان ذلک الجوهر المتصل فی ذاته الذی کان بلا مفصل اذا طرء علیه الانفصال انعدم ذاته وحدث هناک جوهران متصلان فی ذاتیهما فلابد هناک من شیء آخر مشترک بین المتصل الاول وبین هذین المتصلین ولابد ان یکون ذلک الشیء باقیا بعینه فی الحالین والا لکان تفریق الجسم الی قسمین اعداما للجسم بالکلیة وایجادا لجسمین آخرین من کتم العدم والضرورة تقضی ببطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا یقتضی ذلک ای اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوی الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا یتناهی ای لو اقتضی ذلک ثبوت مادة سوی الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا یتناهی لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الی جسمین فاما ان یکون مادة هذا هی مادة ذاک بعینها وهو بط لاستلزامه ان یکون الواحد بالتشخص فی آن واحد فی مکانین واما ان یکون غیرها وح ان کانت مادة کل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان کل حادث عندهم مسبوق بالمادة ویکون تلک المادة ایضا حادثة علی هذا التقدیر فیحتاج الی مادة ثالثة وهکذا فیلزم ترتب امور غیر متناهیة وهو التسلسل وایضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل

بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين حال الحدوث جوهرهما
المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل
بذاته وحدوثا لجسمين آخرين لا عن شيء فهو مع بطلانه يبطل مقصودهم
اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل
الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد
موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في
الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان
المادة شخص هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا
ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند اتصال الواحد ومتعدد
عند اتصال المتعدد فلا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل
في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم
ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما
موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود
الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد
متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد
والمتصل المتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون
محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال
فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل

بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى
جسما لانها الجسم في بادي الراي فان قيل الاتصال الجسم عبارة عن
كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل والانفصال عدمه عما
من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نسلم انه ثبت بالادلة
المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها
الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي
الخارجي وهما معنيان عرضيان اي زايدان على حقيقة الجسم و
يتواردان عليه فح لا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم
ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا
الجسم اذا لم يكن متصلا بالمعنى المذكور لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلثة بالفعل فلم يكن جسما لان قابلية الابعاد الثلثة وان لم
يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند
طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان
اخريان اقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني لقائل ان يقول
الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية
بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرا عليه
الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي قبل الانفصال كان
وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال
وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم

تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي
المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصوره الجسميه الواحده
متصله واحدة ومع الصوره المتعدده متصله متعدده فانهم يقولون
ان الصوره الجسميه متصله في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم
عند الانفصال فيحدث صورتان اخريان والهيولى لكونه في حد
ذاته لا متصلا ولا منفصلا باق في الحالين ونحن نقول المتصل في
ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي
لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو امر موجود باق في الحالين فلا
حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرا عليه الانفصال
لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال
واحدا قابلا للابعاد الثلثة فصار بعد الانفصال جسمين كل منهما
قابل للابعاد الثلثة وبالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة
والجسم حال الوحده هو بعينه حال الكثره لم ينعدم قط فكما يقولون
ان الماده شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك
نقول ان الجسم شخص هو عند الوحده اعني الاتصال هو بعينه عند الكثره
اعني الانفصال غاية الامر انا نقول ان الجسم شخص واحد بل اشخاص
متكثره فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل واحد منهما قدر
من الماء فلا شك ان لكل من المائين تشخصا به يمتاز عن الاخر
فاذا صببناهما في كوز يرتفع بينهما الامتياز ويزول تشخصاهما

فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولك ان الجسم عند الكثره
هو بعينه عند الوحده ولم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين
تشخص به يمتاز عن ساير المياه وهذا التشخص باق على حاله ولذلك
صح قولنا الجسم عند الكثره هو بعينه عند الوحده ولم ينعدم قط
وانما الزايل تشخص آخر به يمتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله
زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثره فان قيل زوال هذا التشخص
كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كل من المائين
ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء الآخر فينعدم المجموع
ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل
من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا
التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحده
والكثره بل انما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا للذات الذي هو جزء
من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو
جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقويم المجموع
هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان
طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اي الحصول
فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك
لانه لو خلى الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن
خلوه عنه من الامور الخارجه عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن

جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة كلها ولا يمكن حصوله
في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا
الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر
آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض
خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره
فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق
واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجية
التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا
فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان وان لم يكن منها اي من تلك
الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما
بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك الاختيار او الايجاب واجيب بان
تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا
اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه الحال اي حال وجوده معرى
عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من
غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء
ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من
الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله
في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف
عليه وجود ذاته اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن

ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرحه للاشارات
فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود
جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل
في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده
والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في
وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا
اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه
وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون
مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا
طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا على ذلك التقدير الذي لا
يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا يقتضي مواضع
طبيعيا معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا
ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان
الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت
وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء
موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي
اجزاء من المكان العنصر الغالب دون اجزاء آخر منه لا مدفع له ولا
تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا الا ان الدليل المذكور
يعم البسيط والمركب واستدل ايض بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر

الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب
اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية
وقال ثابت ابن قرة ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره
حتى يتصور ان جسما معينا طالب له لطبعه دون غيره واذا رمينا
مدرة الى فوق فانما تعود الى مركز الارض فان الجزء يميل الى الكل الذي
يجذبه لغلبة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل
الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما
مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو
فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس مثلا ثم اطلق من المكان
الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم الذي
هو شبهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت
اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث يتهيأ تلاقيها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي جزء
الواحد بكل جزء لا جرم طلب ان قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا
هذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك
استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان
مذهب المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجي كان عنده لكل
جسم مكان طبيعي حتى لمحدد الجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام
حاصل عنده في مكان واما القايل بان المكان هو السطح المحوي للجسم

الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس
الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني
لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا
ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما وخلى
مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له
لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر
ليس طبيعيا لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه اقول عدم الطلب للمكان
الطبيعي لسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه
وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما الا على سمتيهما بالقسر ثم خلى وطبعه فاما
ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما
طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان
الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتيهما مانع من التوجه اليهما معا
فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين
الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب
او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان طبيعي وراء امكنة البسايط
لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى
مكان زايد على مكان البسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط
بعينها ثم المركب اما ان يكون بسايطه متساوية في قوة الميل الى اماكنها

او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان
الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فالمكان الغالب فانه يقهر
ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك
المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسايط لو اخرج
عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج
لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات
الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب
اذا كان في مكان وتساوت فيه بسايطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسايطه
بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسايطه فيغلب ذلك البسيط على سائر
البسايط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب
صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايض وذلك
لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب تناهي
الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني
بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضناه
انه لا مؤثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل
يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي الابعاد
وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له

لذاته ثم قيل هذا وارد في المكان بمعنى السطح ايض لان حصوله فيه متوقف
على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم
لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم
وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود
الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له
لكانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او يلزمه لذاته
من حيث هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون
امرا غريبا ايض نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح
فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو
وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط
هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل
الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة
فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة
فاعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير
الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون
هناك جهات يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور
مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات
لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسايط لا يجوز
ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة

كما ان اختلافهما في المكان يستلزم اختلافهما في الطبيعه واجيب بان
اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات
فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم
الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فلم امكن
استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم
بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض
المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال
اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون
الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والشكل المعين بازاء خصوصية الجسم
اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيط
وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها
الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح
والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي
فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم يبقى شكل الارض على ذلك
الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها من شكلها الطبيعي
بتلك الاسباب ولا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه
فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري
المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء
ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا واجيب بان الطبيعة

اقتضت

اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا
فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها
لكن لما ازال القاسر الشكل الطبيعي ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة
للشكل القسري مانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في
ذلك وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر يتركز الكواكب فيها مختلفة
بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر
وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون آخر
وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة
في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة
واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي
كرية تجليه لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تخص
بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول
نقرة ومتمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف
المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك
اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسايط مستندا الى
اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل
لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير
والخارج المركز وهو مح وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه
تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان تحصل الفلك

صور متعدده هي مبادي افعال مختلفه جاز في ساير البسايط فلا يلزم ان
يكون شكلها مستديرا وبهذا يندفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر
باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه
وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني
بان معنى تركيب القوى ان يكون للجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى
حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصور
الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعض والثالث ان كل صورة
يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا
مستديرا وثانيها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء
عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان
بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان
كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى
في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل
واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان
الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام
ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم بان القوة المصورة ان كانت بسيطة
ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان
فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت
مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان

فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك
ثم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك
ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم ههنا او هناك ولانه
ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك
ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة
للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية
اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما
في الحركات القسرية والارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي
في منتهى حركته والاشارة الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج
فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقاط ولا السطوح
من الخطوط بل هما متصلتان في انفسهما لا مفصل فيهما مع انهم جوزوا
الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم
في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا
في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك
والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذلك التفاوت
بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه
ما لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم
في جميع جهاته حاصلا فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في
جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بالكلية

فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون
المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا
في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالياً له فهو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب
ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء المشائين
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد
الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك
البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم وعلاه
على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا
ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قايما بالجسم والا يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر
متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا يقبل اشاره حسية
والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة
لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون و
من تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة
ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلمين وبقي
الاحتمالان الآخران ومتى بطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة

واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه
فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك
انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه
هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن لانه عينها وايضا فانهم يقولون
ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح
قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا فحكم الذهن بان الجسم ههنا
او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق
للماده وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه
الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن
ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن الماده جواب عن حجة القائلين بان
المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود
لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم
به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام
العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل
البعدين المتلاقيين للماده لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام
العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالماده فيمكن
ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد
المتمكن ويتحد به بحسب الاشاره الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه
عن الماده فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكوره واعترض

عليه بان منشا امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف
بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف
بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك
الجهة او من الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض
والعمق وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض والعمق وكل ما اتصف
بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة
العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره
ولا يتصور في احدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما
فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة
التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل
انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي
المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك
الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار ولكنها مستلزمة للمقدار
والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم
من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة
دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما
ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها
قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود
بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان البعد المشار اليه بالحس ليس الا

الواحد فليتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد
في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان القائلين بان المكان
هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود
منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس
بانه ليس ههنا الا شخص واحد لما عارضه مع البرهان ليس مقبولا
بل محمول على انه لم يتميز بينهما بالاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل
على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود
واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة
ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون
قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون
له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة الى غير النهاية وهو
مح لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من
جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى مكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها او
ان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة
لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف
لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية
ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على
سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان

فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة

الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي
امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم
لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بيناه ومنها
ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما
يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في
المادة على ما هو شان البعد القايم بالجسم لان معنى حلول العرض في
المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه
يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو
كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد
الذي هو المكان والبعد القايم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب
عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القايم بالجسم مخالفا بالمهية للبعد
المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ
فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا
لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو
البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا
لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان
الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا بجملته في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح

المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها
فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول
من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا
لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبادل المكان ملزوم السكون
او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان تبدل
الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا
من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم تكن حركة وعن الثاني
بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة و
انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض
بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان
محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا
سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه
وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك بحركة
مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق به لزم ان
يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة
الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل
جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل
ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان

يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه ايضا نقض لقاعدتهم
فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضروره
ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب
ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان
الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون
بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل
نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي
تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه
المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض وتحتها فلا شك
انهما يتبدلان المكان وهما ينتقلان من مكان الى آخر وكذلك جميع
اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة
ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان
آخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب انتقال اصلا والضروره
تبطله الا يرى انهما تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون
منتقلة من مكان الى مكان آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان
كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومتبدلا بسبب حركته الوضعية
مكانا بآخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان
يكون المكان هو البعد دون السطح هنا وقد قيل انهم ان يخصصوا قولهم
كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه

ما لا مكان له

الكلام في المحدد [illegible] الشيخ [illegible]
لعدم [illegible] لا جزاء [illegible]
لا وجود لها بالفعل [illegible]

ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستداره ان كانت
مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل
كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم
من حالها بالضروره تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة
تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى
مكان فليس مما علم بالضروره ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضروره ان
المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل
والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان
المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان
يقصد المتحرك بالحصول فيه وما يكون مقصد المتحرك بالحصول فيه
يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول
فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق
مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر
متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل
وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر
فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض
هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح
المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون

مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالىٔ له فيجب ان يكونا
متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة
المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف
المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها
اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا
في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه
وهو السطح الحاوي به وايضا زق الماء المملو منه اذا اصب منه بعضه
كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان قبل الصب فقد
نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها
ان المتمكن مالىٔ للمكان ينطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان
يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من
المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في
مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه
دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالیا له ان
لا يوجد شیٔ من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه
في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من
مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان
هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو

المكان عما يشغله وعليه المص وٰالباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم
على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاتساوت حركة ذي المعاوق وحركة
عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه
لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان
تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم
انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في
فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه
عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من
الملأ الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملأ الغليظ
كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون
معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان
حركته في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك
والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب
قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني
التي في الملأ الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما
لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام ان

على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الاشتباه تم ولو سلم فلم لا يجوز
ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه وح
يقوم الاحتمال المذكور اعني لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكوره
ولو سلم عدم التوقف ايض فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان
الاولى من النسب المقداريه والثانيه من النسب العدديه وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة
بين النسب العدديه واما ثانيا فلانا نقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون
الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان ولا يمكن فان امكن فنقول
بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض
باذاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات باذاء معاوقة الملاء الغليظ
فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة
لاجل نفس الحركة وتسع اعشار ساعة لاجل معاوقة اذا المفروض ان
معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي باذاء معاوقته
عشر الزمان الذي باذاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة
مع العايق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله
ان الخلاء مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة
مح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكوره
على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور

ايض ممكن تساوي زمان ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه مح
قطعا فالخلاء مح قطعا واذا اعترفتم بان الحركة بدون المعاوق من الملاء
لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات
الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان
ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض
المتاخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا فيستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدها
فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال وانما يختلف
زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف
ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمقدمة
للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة للابدان يكون على حد ما من السرعة
والبطؤ لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة
اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
اسرع او ابطا من الاولى فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن
شعور واداة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان
يتخيل ملايمة حد منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فترتب
عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية تحتاج في
تحديد حالها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة
لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملايمة وغيرها حتى يمكن استناد

الحدود المختلفة اليها فهى بحسب فى انها يكاد يحصل فى غير زمان
لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحددها
وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة
وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل
فى اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او
غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من الاجسام فبحسب
اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة سرعة
وبطوءا واما غير خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان
ذات الشئ لا يمكن ان تقتضى امرا وتقتضى ما يعوقه عن اقتضائه
ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان
هما مبدا الميل الطبيعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه
انتفاء الحركة ولذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة
على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة
على وجود معاوق داخلى فاثبتوا مبدا ميل طبيعى فى الاجسام التى
يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض
المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعى
شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة

يمتنع ان توجد الا على حد ما من السرعة والبطوء فهى مفردة غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها
لا يمكن ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة و
البطوء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك
الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطا من المفروض وكانت
مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف و
الحاصل ان المص يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية
ثم يدعى ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطوء
الا بسبب المعاوق فاذا فرضنا الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا
فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم ينضم الى ذلك ان الحركة بدون
احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا من الزمان
لينتج ان الحركة المفردة لا يستدعى شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض
ان الحركة بنفسها يستدعى زمانا وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه
ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق يستدعى زمانا وليس كذلك بل معناه
ان الحركة مستقلة بنفسها يستدعى زمانا اى من غير ان يكون للمعاوق
مدخل فى ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوق اليها فى الاستدعاء
يستدعى زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضى ان يكون الحركة لا مع المعاوق
مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق وعالما فى التدقيق
انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بمقدمات اكثرها فى محل

المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله يتهدم بنيانه على ما مر تقريره
مشروحا واما الممنوع فهى ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه
ان اراد ان القاسر فى الحركات الثلث المفروضة فى الدليل المذكور لا
تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من
جهة القاسر سرعة وبطوءا فى تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب
المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق
يقتضى قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء وهو محفوظ
فى الصور الثلث لا تتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق وتتفاوت
بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت فى ساير الحركات
القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون فى الحركات القسرية
تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذلك الكلام فى
قوله وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده ثم قوله فلابد من امر آخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن
له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الآخر لا يلزم
ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الآخر هو الميل قال المص
فى شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء
والمراد من السرعة والبطوء هو شىء واحد بالذات وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة
للشىء بالقياس الى شىء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت

الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ
الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا
لعدم الاولوية فاقتضت ولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التخلخل والتكاثف
او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر
هو الميل وهذا الكلام صريح فى ان ما يحدد حال الحركة من السرعة
والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا
للمحرك فى تاثيره فلا نسلم انه قوام ما فى المسافة من [illegible] جسام لم لا يجوز
ان يكون امرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو
اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من [illegible] الحديد ثم ارسلنا
فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة [illegible] المقناطيس ويتسارع
فى الحركة بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم [illegible] ان غير الخارج
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات [illegible] لا يمكن ان يقتضى
امرا ويقتضى ما يعاوقه عن اقتضاء ذلك قلنا [illegible] وانما يلزم
لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة وال[illegible] احدهما يقتضى
الحركة والاخرى يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكان [illegible] وهو يطير
اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لا [illegible] بعد نقله
التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسر[illegible]

والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن
هناك معاوق خارج ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق
بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة
القائلة بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا
ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع
والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدا الميل الطبيعي
لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال
الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر
بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بنهايتي الحركتين تارة على
امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدا الميل الطبيعي في الاجسام التي على امتناع الخلاء
يقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي
قدرا من الزمان فنقول الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها
قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها والا لما جاز وقوع زمانا معينا
الحركة في نصف ذلك الزمان وهو بط لان نصف تلك الحركة واقع في
نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث
هي حركة لا يقتضي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان
فهو الحد المعين من السرعة والبطؤ وليس كك فان كلام المعترض انما هو

في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما نقول من ان هذا الجواب
انما يتم لو بين ان تلك الحركة جزء موجود في الخارج وامكان انقسامها
ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصد او بين ان وقوع الحركة في جزء
من ذلك الزمان الذي فرضناه انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس
الامر وانى له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم
اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا
لجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل
بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع
بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع
بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة
زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا
واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم
بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء
المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان
بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل
واحد منهما مقصد للمتحرك الايني لكن المكان مقصد للمتحرك بالحصول
فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان
كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث
المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في

مبحث الجهة

ماخذ الاشاره وليست منقسمة في ماخذ الاشاره لما ذكر من انها
طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسما اصلا فيكون
نقطة او يكون منقسما في امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين
آخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية
وطرفا و بالنسبة الى الحركة والاشاره يسمى جهة فان قيل فالجهات
على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم
فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او
القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق و
السفل ايضا متبدلين قلنا نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي
يكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم
الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل
في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما او خروجه
عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان
مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو
ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه
يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصوده
بالحركة للحصول فيها وبالاشاره اشارة الى الاستدلال على ان الجهة
امر موجود اذا وضع بانها مقصوده بالحركة والاشارة الحسية
والمعدوم لا يكون منتهى الاشاره ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي

لاوضع

لا وضع له وقد عرفت بما مر آنفا من الفرق بين المكان والجهة فساد
قوله مقصوده بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقول وصولا
اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه
الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام
والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل
فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع
وصار قدامه خلفه وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان
لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان
بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لان
الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية
ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهوري وليس
بحق وسبب الشهره امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان
يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب
الذي هو اقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي
وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما
وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا
ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على تلك الجهات

الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر
الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك واما الخاصي فهو
ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها
عن بعض يتوقف على اعتبار اجزاء المتمايزة في الجسم فطرفا الامتداد
الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق
والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها الانسان باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميها باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار
العامي مع زياده هي تقاطع الابعاد على قوايم فان العامة غافلون عنه
وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات
على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية
لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك
بما فيها من الكواكب وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد
الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فا
منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك آخر تسعة واحد منها
غير مكوكب ولذلك يسمى فلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي
من النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى فلك الافلاك وبالفلك الاعظم

وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السياره السبعة على الترتيب
المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا
في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق
الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بالنظر الدقيق ان جميع الثوابت
يتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا
آخر وكذا وجدوا الكواكب السياره السبعة ذوي حركات غريبة
مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا
آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز
ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة
كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند الحركة اليومية
الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس يحركها
قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المص قلت فيجوز ان يكون
سبعة بان يكون الثوابت ودواير البروج على محدب فلك زحل
ويتعلق نفس بمجموع السبعة يحركها الحركة الاولى واخرى بالسبعة
تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دواير البروج متحركة
بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج
كما هو الواقع فاستحسن واثنى علي وتشتمل تلك الافلاك الكلية
على افلاك اخر جزئية ستفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه
ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة

والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية
والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
حافظا كل واحد منها لنظام مخصوص عايدا كل حال منها الى مثلها
وما يتوهم من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول
فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز
الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا يشتد في حركاتها ولا يضعف
ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال
غيرها بل يكون ابدا متحركة بحركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها الى غير
ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها
لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبتن على تلك الاصول نقول
ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام
المشاهد او نقول ان الكوكب يتحرك في الفلك كالحيتان في الماء
يسرع ويبطئ ويرجع فيه ويقف ويقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك
الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فيما ذكروا اثبات للملزوم
بناء على وجود لازم ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة
اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات
المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء ومنشاه عدم الاطلاع
على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية بل تجربية يجزم العقل
بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد

والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شايبة اشتباه
مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب
اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة
الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس
والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة
فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال
على ما ذكر غاية الامر انه انما يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير
ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب قدرته وارادته وجه
القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس
من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان ينور ويسود وجه القمر على ما يشاهد
من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف
في حركات الفلكيات وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل
من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما
بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير
تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا
نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة
القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكون بسبب حيلولة
الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قايم في العلوم العادية والتجربية

بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان والى البيت بعد خروجنا عنه
لم يصر اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان
القادر يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون
المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية
فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بايجاب الا
من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور
في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم
الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة
من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور
فيه بعضها مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات
حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ
بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس محدب
الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم غير ان
الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون
ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد والقمر لان حسن الترتيب
والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة
من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة
شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس

بعضه صدر

والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد
المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل
التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة و
البطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير
جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه المذكور يتوقف
على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا
الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن
ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور
التوقف حينئذ وكفى لهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به
احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا
مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا
بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان
ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات تشهد بان هذا
لشيء عجاب والثنى عليهم بثناء مستطاب تداوير وخارجة المراكز و
المجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان
الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المركز وهذا خطأ ظاهر
فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وما يلا وهما فلكان موافقا
المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى
خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالثمانية

[illegible]

ستة ولكل من السيارة فلك خارج المركز سوى العطارد فان له فلكين
خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلك آخر
موافق المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهي
مع الافلاك الكلية التسعة ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا
نعم لو لم يعدوا الكرة المحيطة بالمايل فلكا براسه بل جعلوها مع المايل
فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة
جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في اعداد الافلاك وكان
عدد الافلاك على ما ذكر اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة
صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى
بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك
الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المايل فتلك الكرة يجب ان يعد من
الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد
الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك
الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف
وعشرين اي اثنين وعشرين او خمس وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها
وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير
محصورة والافلاك باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها المختلفة
الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة
المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد

بين

بين في موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان
يكون المواضع الطبيعية لتلك البسايط متجاورة بحيث يكون تلك
البسايط مجتمعة معا متالفة بعضها مع بعض حال كونها في احيازها
الطبيعية ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية
فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها
حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم وينتقل اليها بالحركة
المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل
المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية
فان القطعة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة بحركة تخرجها عن مكانها
فتكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي
لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة
ونظايرها فانما يحدد جهتي الفوق والسفل دون ساير الجهات فاذا
تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دايرة مركزها
مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما
قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان
يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء
الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل
فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك
انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة

تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا

متحدده قبل وجود الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه
انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعنى الفلك الاعظم دون
ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحراره
والبروده والكيفيات الانفعالية اى الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات
الاربع وان كان كل منها منشا الفعل والانفعال لكن الفعل فى الاولين
اعنى الحراره والبروده اظهر كما ان الانفعال فى الاخرين اعنى الرطوبة
واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين
قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما
ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد
الجهات قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة بالمحدد يخص المحدد
ولا يعم الافلاك الباقية والجهة العامة للكل انهما متحركة بالاستدارة
بدليل الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيهما ميل مستقيم لتنافيهما
لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه
عنها وقد يمنع التنافى بين الميلين اذ قد يجتمعان فى جسم واحد يحصل
باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة فى الكرة وكما فى العجلة فانها
يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستداره صارفة
عن الجهة بل هى غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم
ان الحراره والبروده توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا
بل ذلك فى العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حراره

وبروده بلا خفة وثقل فان قيل الحراره علة الخفة كما ان البروده
علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا فى الافلاك لترتبت المعلولان
عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة المؤثرة الفاعلية لعدم القابل
كالحركة فانها توجب الحرارة فى العناصر القابلة لها والافلاك متحركة
وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف
الخفة والثقل عن الحراره والبروده لان مادة الفلك لا يقبلهما
وان كانتا مقتضيين لهما قال الامام المعتمد فى اثبات ان الفلك ليس
بحار انه لو كانت الافلاك حاره لكانت فى غاية الحراره لوجود الفاعل
الذى هو طبيعة الفلك والقابل الذى هو مادته من غير عايق وهناك
لكونها بسيطة والتالى باطل والا لكان اقرب من الفلك اسخن كرؤوس
الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين فى عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس صح
دون السموات التى هى فى غاية الحرارة مع انها اعنى السموات اضعاف
اضعافها اذ هى فيها كقطرة فى بحر لجى والجواب انه من اسباب السخونة مختلفة
بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحراره فلا تؤثر
حرارته فى عالمنا ولئن سلم قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا
يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل
اشعتها هى المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك
اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها
كما فى المرايا المحرقة وليس للافلاك الحاره بالفرض اشعة يقتضى تسخينها

وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر الاجسام العنصرية فلو
صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان
الطبقة الزمهريرية تتفاوت فيها ولا يتصور تفاوتها للافلاك المتخنة
جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام
من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرها ولا يتصور
ذلك القبول والترك سواء كانا بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في
اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة
المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم ان عنيتم
الممنوع ايضا ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة
والثقل والتخلخل والتكاثف والالزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب
منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن ابصارنا ما وراءها
من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة
فاربعة كرة النار والهواء عطف على قوله كرة النار الاعلى النار وكذا
قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان
مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها
اما الارض والماء فظاهر فيهما واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة
اليه يخرجه عن الكروية ولا يخرج النار عنها لانها قوية على احالة
ما يصل اليها بالتدخين واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات

الفعليه

الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة
ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما اشتمل على واحدة منها فقط ولا يمكن
اجتماع الاربعة والثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة و
اليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في
كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة
والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة
واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر
الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي يلينا بالتجربة والتفتيش عنها بالوجدان صح
بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية
فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام من حاول حصر البسائط
العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما
بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدءا من
هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة
من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات
هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب
عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط
ومما يتوهم من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون بازدواجها
على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا
لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره

ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدل لم منها حدود لا نهاية لها
فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا
لزم الترجيح بلا مرجح اقول فيه نظر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان
لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا
واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال يلزم ان يكون فعل
طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط
يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول
هم قد صرحوا ايض بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال
الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق
والى الغير بوسط او وسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب
الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس
والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها الانقلاب الى
الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما
ينقلب النار الى الماء بتوسط الهواء او بالعكس والهواء ارضا بتوسط
الماء وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق
بوسط واحد واما بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان
لا غير فالجميع اثنا عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية
والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء
فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها

على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند
الحاح النفخ على الكير وسد الطريق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال
جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما
ان السموم وهي ريح في غاية السخونة تنضج بدن الحيوانات بلا نار فقد
كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار تلين بها
الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد تركبه
قطرات الماء كلما نحيتها احدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن
اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك
لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار
اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون
من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها
فذلك هو المط واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء
المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه
زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب
حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد
الاناء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت
وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايض بط لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء مائية لا سيما في الصيف فان حرارة
الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم

احد الامور الثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخى زمنه حدوثها
والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء
او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم
نفادها فى مرة واحدة او ينزل شيا فشيا على التساوى فيلزم نفادها
وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء
بحالته الاولى وعلى التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه
يلزم تراخى الزمنه لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق تلك
الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دايما فيجاور الاناء
دايما فلا يلزم شىء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك
الابعد الى مكان الاقرب فى زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك
الى الاناء الذى كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذى على بعد نصف
ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص
ولا يتراخى زمنه النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه اذا كانت
برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء
المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء
المحيط بالهواء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثانى
انه لو كانت برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب
الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه فى غاية البرودة والهواء
ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك

بل المتراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن
الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند
تكيفه بها اشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاوانى
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء
المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف برودته وسرعة
تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد
الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا نحى عنه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى فساده وعن الثانى بانه لا يلزم من احالة الجزء من سطح الاناء
الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون
للبرد المحيل شرط لا يوجد فى كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو
فى قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع
آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا
ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا
واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد
الارض الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى يختفى الشمس عنها
ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب
الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم
الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير

الفصل والهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود
مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب
الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان
القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب
بحيث يصير حجارة صلدة واما انقلاب الارض ماء فعند تحلل الاجسام
الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما تبين امكان
الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسايط
فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة
حرارتها محسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من
الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف بالبتة لانها منفية للرطوبة
عن مادة الجسم المجاورها واعترض بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة
لان النار اذا اثرت في جسم مركب يصعد اجزاؤها اللطيفة فيبقى
اجزاؤها الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام
الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة
اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية
اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برودة
المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة وهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء
يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر

ظاهره فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة ... م ح

استحالته اليها ففي اليابس يبوسة تقتضي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم
ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة
يشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض
عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل
على ان النار التي عند الفلك ايضا كذلك لا يقال ما الفرق بين المتنافيين
احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي يلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي
هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة
مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن الانصاف
دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من
الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية متوسطة بينهما في الشدة والضعف
فلو كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها
اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة
الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من
رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ
في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها
يكون منها اجسام صلبة ارضية يتقذف فيها السحاب الصاعق واعترض
عليه بانه قال ايضا الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
من الارض المحتبسة في السحاب وهذا اظهر قوليه وايده بما حكاه من
ان الصواعق يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على

مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها
شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ
في الشفا فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء سهو لان الزجاج الملون شفاف
اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم
كثيف او رؤيته والاول هو الشعاع النير والثاني هو شعاع البصر
فيه يعني ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة
لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي لدينا
فقد نص الشيخ في الشفا على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها
عن الابصار وما ذلك الا بمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها
تقع منها الظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا
بمنعها نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع
فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل توجد نار صرفة لقوتها
وتمكنها من احالة ما يخالطها فهي ايضا يكون شفافة لانها لا يقع
لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في
الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية شفافة لا يقع لها ظل ويقع
لما فوقها ظل عن مصباح آخر متحركة بالتبعية بحركة الفلك بدليل حركة
ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانماية الهجرية
والشمس في اوايل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت
تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة

لا يفارقها

بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها ويضعف
ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن
الاكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة
على ان كرة الاثير يتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك
لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك
بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال
بان السطح المقعر لفلك القمر مكان النار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك
القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة بحركتها
بط والالزم ان يتحرك ساير العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم
لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة
اذ ما يخالطها مع الهواء عدوها في طبقات الهواء وقوتها على احالة
المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير
النار كما يروى عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره
كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لابداننا
انما نحس ببرودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء رطب شفاف
الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما
يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل
ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبههما من
الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب

الثالثة الهواء البارد لما يخالطه من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشا السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب يشهد به الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج يحيط بثلثة ارباع من الارض تقريبا لطبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر اذ لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تتم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط

او على الوسط فان كان الاول والثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والثاني بط وان كان الثالث لزم ان تتحرك بالاستدارة مافيه مبدا ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا تحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة بل تحس بحركة سريعة اذا تخالفتا واذا كان حركتها ابطأ من حركتها لزم ان تحس حركة المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركتا الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطوء والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء عن حركتها كما يشايع الاثير الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء على سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء الكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا

ان ذلك جايز اذا كان احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيه
الى الارض لاختلافهما فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها
المتحركة بهذه الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة
فى الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد
للجانب الذى اليه يتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت
امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدا ميل مستقيم وعن الثانى
ان المراد بمشايعة الهواء مشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره
صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شئ من المفاسد شفافة قول الحكم بشفيف
الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع
الشمس فى الارض فاى شئ يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل الطغيان
القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما
يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب
المتقدمين ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا شفيفا
ايضا عن الكسائى اى رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف
اى رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اى نحل وضعف ولها ثلث طبقات
الاولى الارض المخالطة بغيرها التى يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من
النباتات والحيوانات الثانية الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة
بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها هذه الاربعة من
حيث انها يتركب منها المركبات يسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل

اليها المركبات يسمى عناصر ومن حيث انها يحصل من نضدها عالم
الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى
اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات
انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضيه ومائيه
وهوائيه وبخاريه اما الناريه فلابد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير
موجوده فى المركبات لانها لا ينزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك
ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول الصوره
الناريه اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صوره
ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا
النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء الارضيه والمائيه فانها تنطفى
فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا
صار غالبا على ساير الاجزاء يصير الاستعداد لقبول الناريه اقوى وايضا
منقوض بوجود النار عندنا وعن الثانى ان حافظ التركيب يحفظها عن
الانطفاء وهى حادثة عند تفاعل بعضها فى بعض يعنى ان المركبات
حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضى لاستحالتها
فى كيفياتها المتضاده وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجوداتها مسبوقة
بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظاهر لكنه
انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب
الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب

ان يكون قديما واما المتولد فمحتمل للامرين ثم ان تفاعل العناصر
بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في
كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز
ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل
والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير
لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون
المنفعل فيها اما المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن — اما صح
الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت
الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك
صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون
المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على
صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما
متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا
غالبا وهو ايضا باطل فيفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها — بحث المزاج
ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه
الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل
الحاصل في الجزء الآخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت

الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون
اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلهما بمعنى ان يستسخن بالقياس
الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله
الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت برودته وليس هناك
صورة مسخنة قلنا ثم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين
اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة
الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها
بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية
او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها في
كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة مستحيلة في الكيفية مغلوبة بالضرورة — كانت صح
فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد
يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احديهما عن كيفية الاخرى
ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد
انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فح نقول كل كيفية في مادة — فعل صح
الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم
كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل

الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى
فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة
ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة
انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون
الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية
ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية
وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية
واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب الآخرون الى ان الحق ان
لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها
متصغرة متماسة معدّ تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدا على تلك العناصر ويق
ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية المقارنة
للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة
في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالتزام بكون الكاسر
منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم مؤثرا ويرد الاول بان تلك
الاجزاء المتصغرة التي خلت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون
متفاوتة في الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل

والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في
كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فننقل الكلام الى
الاعداد فتعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان
الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها
فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة
فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة
بل قد يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد تكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان
يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد
اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا
كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء
ويندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد من شقي الترديد اما على الاول
وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول
الانكسارين فان الكاسر بسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس
كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات
باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما على الثاني فلانه لا يمكن ان
يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة
السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بينا من الاستشهاد اقول لا يخفى
على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه

ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وتحقيقه ذلك
ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الحرارة لزم
غير مندفع فان الانكسارين لو كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان كانتا
موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود
الاثر معدومتين ايضا في تلك الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان
احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة
بالانكسار موجودةً بعد انعدامها بالتصيير كاسرة من غير سبب يقتضي
وجودها بعد انعدامها فانا اذا انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان
متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان يعدم تلك البرودة الشديدة
من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت
من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا مقتض
لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك
والا لما انعدمت مع وجودها الا ان الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها
لانا نقول ح يلزم الدور لان البرودة الزايلة لا تعود الا بعد زوال
الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة فان
قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة
الزايلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا
من المستحيل ان لا انكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسرها البرودة

الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشار الى بطلان مذهب اخترعه
جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفا لكن قوما قد اخترعوا
في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض يتادى ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصة وليست ح صورة واحدة فيصير لها هيولى
واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين
صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد
هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون
عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل
ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات
كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات
وتوسط بينهما مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكره قوم اذ لم ينهض
دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان
الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا
مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط
عن الاثير بل تتكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي
الصورة النوعية ويزعمون ان الاركان لا يوجد شيء منها
صرفا بل هو مختلط من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية كاللحم

والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب
الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة العيزان بين منها ما كان كامنا
فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث
بل على انه بين ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وكامنا بعد ما كان
غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز
بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ
اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان
في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان في ان
احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت
عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء
وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل
بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل
عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة
فيه بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في
الغضاء الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل
فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر يمكن
ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاشتعال
مع هذه الباقية وكذلك النارية الغاشية في الزجاج الذائب لو كان

تعريفه

فكيف ص

قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا
اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه
واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون
لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض
فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن
بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء
النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية
للمزاج فان قالوا بمثله نا قضوا مذهبهم والالزمهم ما مر وعلى بطلان
المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات الاول التسخن يحدث
عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير
حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء
اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين مماستين
يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نارية وهو مما يغلب عليه
النارية الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا
متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول
اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام
وتخلخله تقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه
الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين

مسئله

الاشارة

[illegible]

[illegible]

اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا
والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الضيقة كالخزف
فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي
في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك الثالث
الاناء المصموم المفروض يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخين
ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء فيه الا بعد خروج شيء عنه
اذ التداخل ممتنع وليس كذلك الرابع القماقم الصياح اذا ملئت ماء
وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مدة
اكثرها نارا وتصيح صيحة عظيمة هايلة تتنفر عنها الدواب لحدوث
السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء
عنها يدل على الاستحالة والكون معا وهذا الاستدلال ان رجعهما
واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارده لا تصعد
بالطبع بل تنزل ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة ثم تختلف الامزجة
في الاعتدال بسبب قربها وبعدها عن الاعتدال قالوا ان العناصر المعدوده
اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية
صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو احدي بالذات
فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها له ان تفيض منه عليها ما يحفظ
تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق
بمقتضى طباعها ثم ان تصغر الاجزاء وامتزاجها على مراتب متفاوتة يتبع ذلك

تفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد منقيسه الى الاعتدال فيتفاوت
محالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة
عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال
ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر لبعده المناسبة ولما كان
النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة فاستحق صورة اكمل واكثر
آثارا والحيواني اقرب الى الاعتدال من النبات فاستحق صورة اشبه
واشرف الى المبدأ الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان انحصار
الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية
ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض
له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع
معين لمزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد
لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة
متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه
في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له
مزاج بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج
الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار
يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا
يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من
الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا

فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات
يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه
بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان
مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل
والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة
وهي اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او البرودة فقط
او اليبوسة فقط او الرطوبة فقط واما خارج عن الاعتدالين في
الكيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة و
الرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة
اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع
تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها
الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب
بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق
قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى
اخرى فلا يحصل هناك مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه
بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية
بحيث يكون المايلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمايلة الى
السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمانع الاجزاء ويتقاوم تساوي

بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق

قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج تبقا عليها نعم يندر وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمقتض كاصل
الاجتماع الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع
غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي
لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان
احد بسايطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا لزم
الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي
حصوله في مكان بعض بسايطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب
ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم
وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسايط
قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه الطبيعي
حيث اتفق وجوده وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما يدلان
على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسايطه لا على امتناع وجود مركب
يتساوى مقادير كيفياتها الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل
هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة
لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية
ويكون ميول بسايطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير
ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من

كلام المصـ وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كيفيات العناصر وكيفياتها
القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان
الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول
غلبة الحراره وبالثاني غلبة البروده والمعتدل بالمعنى الاول يقال له
المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول
مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير
المعتدل بهذا المعنى ايضـ ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن
الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب
او ايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على
الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج
ح الى الاقسام التسع تقسيما بحسب ما يوجب العقل في بادي الراي
من غير رجوع الى برهان وكذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما
بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو
على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على
الثاني يكون جميع الاقسام موجوده واعترض الكاتبي في شرح الملخص
بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن
بان تزيد الحراره والبروده جميعا على القدر اللايق الممتزج او ينقصا
عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين
ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر زيادة

او كيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس م

كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك
فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او ثلث كيفيات او بالكيفيات
الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني
الكيفيات في اثنين اعني الزياده والنقصان والثاني اربعة وعشرون
قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحراره مع البروده او مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما البروده مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة
مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زياده الكيفيتين
ونقصانهما او زياده الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان
وثلثون قسما لان الخروج اما بالحراره مع البروده والرطوبة او مع البروده
واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبروده مع الرطوبة واليبوسة
تصير اربعة في ثماني حالات هي زياده الكيفيات الثلث ونقصانها
وزياده كل من الثلثة مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة
الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها او زياده كل منها مع نقصان الثلث الباقية
وبالعكس فهذه عشرة وزياده كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه
ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان فمجموع الاقسام الممكنة
ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فان جعل اقسام الخروج
بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرون على ما ذكرناه وقال المركب
الثاني من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما

او احدهما فاعلا والاخر منفعلا م

ان يكون الخروج بالزياده فيهما او بالنقصان فيهما او بالزياده في احدهما
والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثه في السته فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا
جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرناه و
قال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج من كل منهما
بالزياده او النقصان او في بعضها بالزياده وبعضها بالنقصان وح
اما ان يكون الزياده في كيفيه او كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسامه خمسة
وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفيه زياده كل من الكيفيات
ونقصانها وكذا اعتبر في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ص
ذلك ايض في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض
بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان
الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي
ينبغي فاذا كان للاليق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته
ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبه ما دامت يكون مرعيه كان مزاجه
معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحاره مثلا عشرين والبارده
عشرة او الحاره ثلثين والبارده خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه
تلك النسبه وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور ح
بزياده الاجزاء الحاره والبارده كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون
الحراره ضعف البروده ان كان باقيا مع تلك الزياده كان المزاج معتدلا
وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحراره اقل من الضعف فيكون ابرد

مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي
ثمانيه كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كك الفصل الثالث في
بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث
عنها الى البحث عن بعض احكامها اورد ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام
ق يشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد
لوجوب اتصاف ما فرض لا متناهيا بضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه
عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض بضد التناهي يجب ان
يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا
وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون
محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض
غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض ايض انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه
وذلك بان يفرض خطا غير متناه من مبدا معين ويفرض خطا آخر غير
متناه ايض بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول
فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون مثل الزايد وهو مح واذا انقطع
الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو
ذراع فيكون الاول ايض متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما
فيكون لا تناهيهما مح وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل
وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبه بين ضلعي الزاوية وما
اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره ان

كل زاويه فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما
بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا
وكان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه
فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما
متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية
لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في
هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي
اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين
الى غير النهاية هف وقد قيل في شرح هذا المقام انه لان الابعاد متناهية
النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع
بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين
اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا
كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما
بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين
فيلزم ان يكون الضلعان ايض على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين
لتساويهما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالفرض ثم قيل واصل هذا البرهان
هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان يفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس
مثلا بل نفرض محيط دايرة وتقسم ستة اقسام متساوية ونصل بين
كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط

ذراعا واذا امتدا
عشرين وكان بعد ما
بينهما ح ...

ثلثة

ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا
متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا
ثلثا قايمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط به اربع قوايم وقد
قسمت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قايمة
يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان
هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا
لامتدادهما وذلك انه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان
ووصل بين الضلعين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي
الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدهما
اعني التي بين الضلعين ثلثي قايمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان
على القاعدة اعني الخط الواصل بين الضلعين متساويتين لتساوي
الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قايمة ايض فيكون زوايا
المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايض متساوية فاذا فرض
ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا
ايض واذا امتد مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا فرض امتدادهما
الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم
ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون
الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايض متناهيا فيكون
الابعاد ايض متناهية لان المفروض انه امتدادهما بقدر الابعاد اقول

كلام

ولا يخفى على المتامل ان القائل الاول لما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة
بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار
ثلثى قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوى الاضلاع وحيث
لا يقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمى وهو ان يتوهم يفرض خطين
ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا
ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير
النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسى
نعول القائل الثانى واصل هذا البرهان هو الترسى محل بحث وان
كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق [illegible]
ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التى لابد منها فيهما
واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه فى شرح كلام المص ثلثتها
انما يدل على امتناع لا تناهى الابعاد من جميع الجهات او من جهتين
ولا يدل على امتناعه فى جهة واحدة ولو جوز مجوز ان سطوحا غير متناهية
لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض
امرين متناقضين كفرض وجود بعد مع عدمه فان وجود خط واصل
بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما
يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتلك النقطتين كيف لا ويكون
كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء
القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة اى متحدة

بالحقيقة

بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او مختلفة بالحقيقة فذهب
الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام
كاثبات القادر المختار وكثير من احوال المبدأ والمعاد فان اختصاص
كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى
الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على
النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال
القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر
الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه
احدها ان الاجسام بتقدير استوائها فى الاعراض تلتبس بعضها بالبعض
ولو لا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يصح فى
حق من تصفح جميع الاجسام وتشاهد التباس كل واحدة منها بالكل واما
عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها
متساوية فى قبول جميع الاعراض فيكون متساوية فى الماهية واجيب عنه
بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك
قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عم جزوية فلا يدل على الحكم
الكلى وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق فى بدن ابرهيم كيفية عندها
يستلذ بمماسة النار كما فى النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل
فى قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها فى تمام الماهية لان الاشتراك فى
اللوازم لا يدل على الاشتراك فى الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له

الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فيكون متساوية في
المهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذاتيات الجسم بل حكما من احكامه وقد
ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وقال
المص في تلخيص المحصل الحد الدال على مهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه
واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان
المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يق
الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها او يراد بهما الطبيعي والتعليمي
والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع
لا تخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في
مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت
ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة
بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها
التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات
لا بمعنى انا نحس نشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك
بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الجسم لا يبقى زمانين
فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض
غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون
والطعم والرايحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم انه لما ذكر
في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام تمام

يقول انها

الدليل على صحة فناتها فالتزم انها لا يبقى زمانين وانما الحس يتجدد الامثال في تجدد
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا خالق
للاجسام حتى انه تنتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام ينتفي عنده القسمة
فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل
من النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء
فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان احتياجها
الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموا
من كلامه لا ما قصد به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها
عن الكيفيات المذوقة اي الطعم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة
اي الروايح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم
الاحساس فيما من شانه ان يحس من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى
السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون
على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا
عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم
عن اللون بعد الاتصاف فان العادة ما جرت بخلو الالوان عقيب زوالها
امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا ومنع القياس الاول بخلو حكمي
الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو
ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل
الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا فمنع الحكم

فى الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل
فى امثال هذه المباحث التى يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على
تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتهما بشرط الضوء واللون
والعرض ورى اختلفوا فى ان الاجسام هل هى مرئية بذواتها ام لا
فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئى اولا وبالذات
هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرؤى الهواء
لكنه غير مرئى للخلو عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان
بين تلك السطوح جواهر ممتدة فى الجهات اعنى الاجسام فهى مرئية
ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص
هذا المذهب وادعى الضرورة فى ذلك واشار الى الجواب عما قالوا
فى الهواء من انه غير مرئى للخلو عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام
مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بان ان الطويل والعريض
والطول لا يجوز ان يكون عرضا الا انه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى
لا يتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام
العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا
مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان
الطول نفس الجوهر والطويل فالجوهر مرئى وضعفه ظاهر والاجسام كلها
حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن
الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله موضع فان كان متنقلا

احدهما

احدهما كان متحركا والا ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظ اما الحركة
فلوجوه احدها انها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى
اخرى فلا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو سبق زمانى
حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم
لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق
والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم
بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها يقتضى ان يكون ماهيتها مسبوقة
بالغير فهو ع وان اردتم بها انها يقتضى ان يكون كل جزئى وفرد منها مسبوقا
بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضى حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها
جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية اخرى لا الى
النهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التى كل
واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بآخر منها ان يكون
مجموع الجزئيات مسبوقا بشىء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع
ذلك الغير شىء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا
حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه بان ذلك باثبات المقدمة الممنوعة
اعنى قولنا الحركة يقتضى ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين احدهما
انه ماهية الحركة مركبة من امر يقتضى وامر يحصل لان الحركة لا بد ان يكون مقتضية
الى جزء لا يكون يجوز اجتماعهما ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المنقضى وماهية الحركة لا يحصل الا بهما فهى ايض مسبوقة بالامر المنقضى

ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل ودفع بان مهية الحركة
حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة
لا ينقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتحصل
من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية
المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد آخر منها الا مسبوقية
المهية بغيرها من الممكنات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين
متقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية
الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد
مهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك
الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا
محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى لو
وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها
ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها
فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء
من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود شيء من تلك الوجودات وليس
لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة و
انقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل
فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند

المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكر
في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول انه لما سلم
المعترض من حدوث كل جزء من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا
حاجة الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه يستقيم الدليل على ان جزئياتها
متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على
ما سيظهر مع انه يثبت حدوث المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين
لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا
واذا كان مجموع جزئيات مهيته حادثا كان المهية ايضا حادثة ثانيها
طريق التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول
لو كان حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة
مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار
كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونقرر الكلام الى تمامه على
وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة
معا فانه طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب تالفها من اجزاء
بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة
ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة
الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه
السلسلة التي لا يتناهى موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية
وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو

فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق
مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد
من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما
في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما
واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم
بط اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما
لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما
مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم
من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا
يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث
بل يكون ذلك الشرط ايض قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن
الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن
الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم
هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط
مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايض وهكذا الى القديم
الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل

اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء ينحصر في الفلكيات وحركتها اوضعية
عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليه الحركة
واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على
الجزء الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا
بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منه صحة
الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون
امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث
اليومية واجيب عن ذلك بان الكون يعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس
فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض
الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل
فيق لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون
هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه بط اما الملازمة فلان
الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر يلزم الاول والا
يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم
الاول فيما بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق
والتضايف ثانيها انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام
عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون
قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون

عدما ازليا كعدم حادث مثلا واذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال
شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه
ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء واما بواسطة
ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء
واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب
اعني عدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لا يندفع قلنا
العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر
ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا
ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهي جزئياتهما
اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى يصح للتطبيق
على ما مر في بحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود
ما لا يتناهى مطلقا ليس يصح انما الصحيح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا
فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا
لم يجتمع في الوجود ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة
المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص
والزايد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين
المتقابلين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله فالاعتباران
مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث المبتداة من
الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابقا والاخرى من حيث

بعينه

بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها
على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في
الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان المتضايفين الحقيقيين
يجب تساويهما في العدد والحادث اليومي مسبوق محض فلا بد ان يكون
في الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحد فاذن
اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
والسوابق الزايدة عليها بمقدار متناه اعني بواحد متناهية ايضا فيلزم
ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج
بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من
السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان
في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة
قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية
المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل
ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا
مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء ابطال ادلة قدم الاجسام
على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القايمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده في الجسمانيات ولما ثبت ان معروضاتها اعني

الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض باسرها ولما تبين حدوث
الاجسام واعراضها اراد ان يبين اجوبة دلايل القائلين بقدمها تقرير الدليل
الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث
مخصص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان
اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوى
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الامر
الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول ويلزم التسلسل
هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مخصص بوقت حدوثها
بل جميع ما لا بد منه فى حدوثها حاصل فى الازل والحدوث بوقت اذ لا وقت
قبله اى اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات
انما هو لاجل انه لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الاوقات
التى تطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود
له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم
فطلب الترجيح فى تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية فى الامور
الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واقول فيه نظر لان هذا الكلام
على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التى
قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا فى الاوقات التى بعده فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التى بعده ترجيح بلا
مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه

لاجل

لاجل تعلق الارادة القديمة فلا يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر
آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص و
المرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى كفى فى وجوده هذا
التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان
الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال الارادة
القديمة تعلقت فى الازل بوجوده فى وقت معين فاذا حضر ذلك
الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير حاجة الى امر حادث لانا
نقول نعم يتوقف على حضور ذلك الوقت الذى هو حادث وان كان
تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق
آخر حادث وهكذا تسلسل التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا
هذا التس فى مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق
امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل
حادث وجوديا او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه قيل فيه
لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومى قديما لجريان الدليل
بعينه لا يقال الحادث اليومى مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية
ومثل هذا التس جايز بخلاف التس فى الامور المترتبة المجتمعة لانا
نقول اذا سلم جواز التس فى الامور المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث

الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم الجسمانی عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فی
الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فی مادة
يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث
المشروط بتلك الشروط حتی اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ
القديم ما هی مستعدة له وما سوی العالم الجسمانی ليس له مادة حتی
تتصور توارد الشروط المعتبرة فی حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم
ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فی الماديات اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط
للاحق الی ان ينتهی الی ما هو شرط لحدوث العالم الجسمانی تقرير الدليل
الثانی ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذی
يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شیء
ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد علی تركه بالقياس
اليه فيكون الايجاد اولی به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك
الاولوية ومستكملا بها فكان بدون تلك الايجاد ناقصا فی ذاته و
هذا باطل فوجب ان يكون المبدأ القديم المؤثر فی الاجسام موجبا واثر
الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب
القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا
واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة غير متناهية فلا كالحوادث

اليومية علی رای الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل فی الحوادث الذی يخالف
رای المتكلمين والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك
ما به يترجح الايجاد علی تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح
عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفی سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار
لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
الله تعالی غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا
فی هذا التجويز بقدحی العطشان ورغيفی الجايع وطريقی الهارب من
السبع مع المساوات فی جميع الجهات التی يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين
الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من
طرفی الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروری البطلان كيف ولو جوز
لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح ای من غير داع
لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بممتنع بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح
بارادته ای مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه
بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر
الی ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدی الارادتين دون الاخری
فان استند ترجح هذه الارادة الی ارادة اخری نقلنا الكلام اليها
فلزم تسلسل الارادات وان لم يستند الی شیء فقد ترجح احد المتساويين
علی الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب
المرادات لزم التسلسل فی التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم

فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث فالله تعم منزه عنه ورجوع
الغرض اليه تع لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات
ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان
البديهة يشهد بان المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل
الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا
المعنى لان الاختيار بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له
اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة و
المادة قديمة والا لافتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث
له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت
انها لا تخلو عن الصورة فلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند
الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم
ان المادة قديمة وما استدلوا عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها
لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا
لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق
الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان
الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي
هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون
حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية
لا يستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية

الفاعل صح

الفصل الرابع

وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه

الفصل الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق
انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما نقل من انه
لو وجد لشارك الباري تعم في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر
المشترك وما به يمتاز عنه وهو تح فساده ظ لان الاشتراك في العوارض
لا سيما في السلوب والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات وادلة
وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه منها بيان
الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى
والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعم لا يمكن ان
يكون عرضا والا ان يكون احدى الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل
موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعم هف اما ان الجسم لا يمكن ان
يكون هو اول ما صدر عنه تعم لانه مركب من الهيولى والصورة فلو
صدر عنه تعم لزم ان يصدر ايض عنه والواحد لا يصدر عنه امران
فان ذات الباري تعم واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في
ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن
ان يكون احديهما هي الصادر الاول فان كل واحدة منهما مشروطة
في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها
وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات الجسمانية
فلو كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة

لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط
لامتناع استنادها الى الباري تعـ والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان
يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط في تاثيره بما فرض
لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق
في تاثيره اي لا سبق للمشروط هو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض
لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض
لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع
فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح
يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر
سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق المشروط
هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان
القابل لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هي
فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا
اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كهو لو والا لما انتفت
صلاحية التاثير عنه في اثباتنا ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو
المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبارنا ويل المادة بالمحل اقول او باعتبار
وصفه بالمعلول الاول ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت
ولما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت
هي المعلول لزم ان يكون سابقة على ما عداها الا ان ما سواها من المعلولات

يجب ان يستند اليهما اما ابتداء او بوسائط ولا سبق لها لانتفاء صلاحية
التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول
صادر عنه تعـ واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك
لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال به في الصورة
والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل
المذكور وذلك انا لا نسلم ان الباري تعـ واحد من جميع الجهات بل هو مختار
تتعدد ارادته وتعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق
العارض لوجوده الخاص وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية
لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتاثيره فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد
المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من
جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه
فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر
ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان
الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول
الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها او وجودها محتاجة الى
الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من
انها لا تصلح للتاثير فهو ممنوع لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة
لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على
ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة

الى واحد فاعلا وقابلا معا الا انا نقول هذا الامتناع ثم وقد تكلمنا على
دليله بكمامه ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة
لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة لمرتبتها وفاعلة له بواسطة امر آخر
ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور
المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ونمنع كون الصفة
عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك
جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة
وصح جاز ان يكون احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور
فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات
المالى المكان هو الجوهر الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة الجسمية
ويتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا الا في مكان ولا
يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به
بل يكون عقلا وهو المط ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نسلم
ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به فان استقلال
الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير
الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان
المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فيجوز
يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن
او الهيولى ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر

بدونها

بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا
القبيل على ما صرح به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات
والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة
في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون
عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون
ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة وقولهم استفادة الحركة توجب الارادة
المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الاجرام
السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع
من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة
فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من
طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة وتلك النقلة لا يتصور
الا بالميل لما استعرف فيجوز ان يكون في طبايعها ميل ولما لم يكن عليها
سوى الحركة المستديرة لم يمكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن
ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ فيها اذا امكان الميل
يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا
قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ومع وجود مبدأ الميل المستدير
في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع
لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لشيء ولما ينافيه
ولما يعوقها عنه ايض والعايق الخارج ايض ممتنع اذ لا عايق عن الحركة

المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية
وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا او ما فيه ميل بالاستدارة فقط لا ينبعث
الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود
بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية
لانا قد بينا ان الفلك ميلا طباعيا بحركة فلا يكون حركة قسرية مستندة
الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية
لان الفلك بحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا وتركه
لا يتصور بدون ارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض
وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون
طالبا لشيء وتاركا له وان كان في وقتين لا يقال لا يجوز ان يكون المط
بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول
الحركة لذاتها يقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين
ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة
المتحرك وارادته تستلزم التشبه بالكامل اي بالذات التي كمالاتها حاصلة
بالفعل لان الارادة تقتضي ان تكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان
طلب المح مح وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب
المحسوس اما بالجذب او الدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب
وهما على الفلك محالان لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة
ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تلتئم

ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف وبالجملة
لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملايما
وبعضها غير ملايم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا فالطالب
اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احديهما والا لما كان له
تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات
او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل
واما ان لا تنال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيلزم
الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه
العدم مطلقا اي سابقا على وجوده وطاريا عليه والى هذا اشار بقوله
اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير
الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة
ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث
وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا
والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اي تشبه بعد تشبه
بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد
لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول تشبهات غير متناهية
يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون
المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك
فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل

وضع شبيه بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع
ويحصل آخر فيزول وتشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين
ان يكون عقلا وتثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخوله
لتوقفها على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام
الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر
اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا
للجذب والدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه الى غير ذلك مع
المنازعة في امتناع طلب المح اي لا نسلم ان طلب المح مح وايضا لا نسلم ان طبايع
الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء
يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة
اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما
يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل
الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتني كثير من قواعدهم ولو سلم فلا
نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم
جواز النقل عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية
لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما
ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك
الوضع ويجوز عليها الانتقال عنه قلت تكون تلك الصورة المذكورة

اما

امرا عايقا خارجا عن طباع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال
حصر العايق الخارجي بعد هذا في ذي الميل المستقيم والمركب ثم نندفع ما قيل من
ان عدم جواز الحركة عليها اذ يجوز زوالها بحركة غيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة
اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لاسترة فيه
اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع
حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني
سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها
لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك
فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك
من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف
الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا
النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم
اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طباعها يجوز ان يصير
الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها
اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نسلم ان
الفلكيات لا يقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق
الخارجي ومن امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك
مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه
من مبدأ ميل طباعي ولو سلم فلا نسلم ان العايق عن الحركة المستديرة لا يكون

وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زوالها عنها و ذلك لا يستلزم ح

الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون لها قوة ذا ميل مستدير مساو
لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم
العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف عن وجود المبدأ لانتفاء
شرط كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات
المطلوب او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم
الرجاء او يكون المطلوب او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما
ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المطلوب كمال التشبه به ليس هو الواجب
قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون الاختلاف في ذلك
لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب
بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المطلوب الموصوف بصفات كمال غير
متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع
دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او
علل الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد
له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا
او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها بعضا على
لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم
بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود
الحاوي في مرتبته لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة تأخره
بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد

ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان
بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا
انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا
تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه البتة وبالعكس
بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن
معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان
وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما
واذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير
واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان
وجود المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه
واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف
ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان
العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لان الجوهر الممتد في الاقطار
الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان
مملوا بمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله البتة
فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة
وجوده الى آخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي
لانها متأخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة العلة

الهيولى فاذا اعتبر وجود الصوره الجسميه في مرتبه لم يكن للمحوى في
تلك المرتبه وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك تبين
ان الصوره النوعيه للجسم الحاوى نفسه والاعراض القايمه به لا يمكن
ان يكون شيا منها عله موجده للمحوى وكذا الاسبيل الى الثانى لان الحاوى
اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم
منه لاشتماله بحسب الصوره والمقدار على ما هو مثله مع زياده والوهم
لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف
واصغر وبمثله تبين انه لا يمكن ان يكون شئ مما يتعلق بالمحوى من الصور
والاعراض وغيرها عله للحاوى فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون
جسما وجسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل و
الاول مح لما مر فتعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتى اشاره
الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو
كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات
ينافى وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين لو
وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير و
امتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع
احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق
الانفكاك لكن احد المتنافيين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا
واقع في نفس الامر فالمنافى الآخر اعنى وجوب عدم الخلاء بالذات ليس
بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما اقتصر دليلا
على المنع حتى صار معارضا في المقدمه اعنى امتناع الخلاء بالذات لانه
قد برهن عليها فيما سبق قيل انا ردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته
ينافى كون ما يلازمه اعنى وجود المحوى واجبا بالغير انه ينافى كونه واجبا
بغيره الذى هو الحاوى فمم لان وجوب المحوى بالحاوى يستلزم ان لا
يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبه وجود الحاوى ووجوبه كما لم يكن قولكم
وجوب المحوى بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوى
لا يكون عله للمحوى وان اردتم انه ينافى كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم
المنافات بينهما فان وجوب المحوى بعله اخرى غير الحاوى لا يستلزم
ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبه وجود تلك العله ووجوبها
بل يستلزم ان يكون وجود المحوى ممكنا في تلك المرتبه ولا يلزم من امكانه
في تلك المرتبه امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوى في تلك
المرتبه لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء
فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع
المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلاء ممتنع اعنى وجود مكان مع خلوه
عما يشغله اما اذا فرض حاو وليس في داخله محوى كان المكان الذى هو
سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل
وهو الذى دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذ لم يكن
محصورا بشئ فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب

المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوى
بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى وقولكم
المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات قلنا ممنوع وقولكم في بيانه اذا
لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك
بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي
جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كما ستطلع
الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه
نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان مقتضيه ان
لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب
المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم مرنا في امكان انفكاك
اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان
هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم
وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا
لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر
مستحيلا بل لا نسلم التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء وسند المنع
ما صورناه في الصورة المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا
فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق ههنا مع انتفاء اللازم الآخر
اعني وجود المحوى هنا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع التلازم
بين عدم الخلاء في داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى

في داخل الحاوى وبعد ذلك الاعتبار فان الحاوى ليس علة المطلق
المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان
عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما وان سلمنا
التلازم بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب
فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات و
الآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة
وجوب الآخر بل يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في
زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا
عنه في الرتبة واما انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك
المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان
اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد
وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي يملأ
مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملأ مقعر الحاوى
واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول
ان اراد بقوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه لا يجب
في ذلك الزمان وجود المحوى فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك
المرتبة وجود المحوى فذلك مسلم لكن لا يجديه نفعا لانه لا يترتب عليه
عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما
في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة

قوله هي شرط بكونه لعله الهيولى قلنا لو سلم فشرط وجودها لا شخصها وهي التي
يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبه سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوي اقوى
واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي
بحسب المساحه فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا
على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانيه دليل آخر
على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للماده
لان تاثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق
من انه يشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد
لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لهما وضع بالنسبة الى موجدها
فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب
او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المط فان قيل علة المركب
لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير و
اجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح جاز ان يكون
مادة الجسم موجوده قبل مع صوره جسميه ويكون لها وضع بالنسبة
الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك الماده صورة جسميه اخرى يكون
جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان للشيء
ماده موجودة كان له وضع ما ديه بالقياس الى المؤثر مصححا للايجاد
ذلك الشيء في تلك الماده والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا
اذ لا وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة المستقلة

بالتاثير

بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعليه غيرها ولا شك ان فاعل
المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا
لكان فاعل الجزء الآخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة
فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن
لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايض بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات
الجسمانيه فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان
يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام
يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما
غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما
به فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم
اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم
بمراتب واما اذا كان ماده او صوره فلان كل منهما لا يمكن ان
يوجد الا مع الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى
لم يوجد هي واذا لم يوجد الاخرى ح وا وجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احديهما
جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليست احديهما علة للاخرى والجواب
بعد الوقوف على ما مر من الاجوبه عن الوجوه الاخر في غاية الظهور
واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت
ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون

مبحث النفس

والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دايمة بل قد يكون بالقوة واما على
راى من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى
هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر
عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية
والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة
عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرجت عنه النفوس
النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسايط و
المعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب بان المراد
البعض وصور البسايط والمعدنيات خارجة عن التعريف بقيد الالى
فانها تفعل افعالها بدون آلة تتوسط بينها وبين آثارها فان قيل فعلى
ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا
كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا للتعريف فيهما
به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار
افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا ينافي وهما
رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدائية فعل ما ادخلت صور البسايط والعنصريات
وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف
الافعال خرجت النفس الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح
وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والآت
لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة

لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ
الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ
الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية
فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما
يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته و
يسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف فقولهم
اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع
الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة
على تحصيل الانواع في ذاتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات
وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي
وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها
افعالها بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد وانما يمكن
ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دايما
بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته
بالقوة اذ يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج النفس
السماوية على راى من يقول انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك
الجزئية بمنزلة الالات فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات
والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دايما بالفعل لا كافاعيل
النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية

واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما
به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم
للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة
على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والنفس الحيوانية
والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي
من جهة ما يتغذى وينمو ويتكمل ويتولد فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة
والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا
يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي ادراك وحركة ذا يمين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا
لها من حيث مهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو
نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان
يوخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان
وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث
النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة
الصانع تعالى بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين
من عرف نفسه فقد عرف ربه بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال
نفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد
متحد بالمهية في الافراد الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل
في الابدان ولم تعقل بالذات واحساس بالآلات وتشاركات النبات في

يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي صح

مع خالد

شرح م

قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهرة
والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس
من ان النفس عين المزاج الذي يفنى بتلاشي الابدان بوجوه الاول ان
النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد مشتاقة
الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول
المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوفين على النفس فلو لم يكن النفس
مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط
فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من
مبادئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول
كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول
المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقوتها تجمع اجزاء غذائية
ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا ويصير المادة بتلك القوة منيا
ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم
ان المني لما وقع في الرحم تتزايد كمالاتها بحسب استعدادات كتسبها هناك
الى ان تستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد
لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن
الى ان يجيء الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني

نفس حيوانية تصدر عنها ... تقدم الافعال ... الى ان يستعد لقبول ... صح

اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب
وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على
تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان
المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال
على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة
لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على
هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون
كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج
آخر سابق عليه فلا يلزم الدور واقول ان من يزعم ان النفس عين المزاج لا يزعم
ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من
الاعتدال الى ان يصير مبدأ الآثار تنسبونها الى النفس وتثبتونها
امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر
سابق عليه هو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف
على حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا
حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك جائز غاية الامر ان يلزم
توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة
عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في
الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان

نفس الام لان تلك الاستعدادات مستفدة من امور تستند اليها

يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه
اشار بقوله وللتمانع في الاقتضاء واعترض عليه بان الممانع للنفس في
الحركة الى جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فتمانع
النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما
المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث
ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته
لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير
الزايل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل
بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل
ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة متشابهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها
وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة
النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي
مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يغفل
عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان
الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في
انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة
بالسكر لا يعزب في انه عن ذاته ولا يلزم من تعقل النايم والسكران ذاتهما
في حالتي النوم والسكران يقع ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض

فلا يرد عليه انه ان كانت كيفية ملموسة

النوم و

عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس نظير ذلك
بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا
يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه
ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا يدرك الا
بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن
البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته
وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا
هي الاجزاء الاصلية الجسمانية التي هي اجزاء لبدنه ولا نسلم انه يغفل
عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن العوارض والقوى الحالة
فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بما
ماهي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميزها عما عداها
من ساير الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم
يعلمون انفسهم بوجه يميزها عما عداها ومغايرة لما يقع التبادل فيه
يريدان بين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشترك
فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه نظر
لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل
احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف
يجعل مسئلة ويدعون وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه
وليس مما يقع التركة فيه ومغايرة لما يقع التبادل فيه يريدان بين مغايرتها

لجميع ما ذكرنا على المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم
الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه وايضا
ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تتبدل
وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى آخره
كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض بان التبدل انما
هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس
اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص
ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دايما في التبدل بالتحلل و
الاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية مادام
باقيا ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من
هيكله مع متشخصات تعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك
المتشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل
لها في تشخصها وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة
بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه
فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة
انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست
المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم
مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم
الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة

لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصوره العقليه
المنطبعه فيها مجرده فيلزم ان يكون النفس الناطقه التي هي معروضه
لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصوره العقليه قد يكون مشتركه
بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين
كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض
ماديه من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين
وغير ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان النفس الناطقه
التي هي معروضه للصوره العقليه لو لم يكن مجرده لكانت الصوره
العقليه الحاله فيها غير مجرده لان اختصاص المحل بالمقدار المعين
والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض
عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان
يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة
فيها بل في مجرد آخر فيلحظها النفس من هناك كما يدرك النفس ما
انتقش من الجزئيات في آلاتها بل لجواز ان يكون العلم بمجرد انكشاف
من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون
تلك الصوره مساويه للمعلوم في تمام المهيه بل يكون كنقش الفرس
على الجدار وح لا يكون هذه الصوره مجردة بل المجرد ما له هذه
الصوره وليس يلزم من اتصاف هذه الصوره بالعوارض المادية
ان لا يكون ذو الصوره مجردا عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف النفس

الناطقه

الناطقه بهذه العوارض تقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف
المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم يتصف
بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف به سلمناه لكن اتصاف الصوره
الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها
بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني
على الوجه الذي حققناه اقول انت خبير بان الوجود الذهني على ما
ليس بارتسام الصوره في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم
انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمه
ولا شيء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل
البسائط التي لا ينقسم فمحلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقه
لا تنقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضروره انقسام الحال
بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة
وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة
فذاك والا كانت مركبه فينتهي الى البسائط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهيه لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبداها وتعقل الكل
بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوه واجيب بانه
لا يجوز ان ينقسم بالقوه الى اجزاء متخالفه بالمهيه والا لكانت الاجزاء
حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهه في المهيه فيكون الصوره العقليه
متشابهه لاجزائها في تمام المهيه ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء

حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول المهية يتحقق بحصول واحد منها
اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية
عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة
والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت
هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع
العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه
وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم
مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتهما
في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية
حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل
يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نسلم
ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلكم
مقلوب عليكم فانا نقول ان النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات
بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل المهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام
الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان
ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان المهيات المركبة التي تعقلها
النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقارنات يعني
ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد بين ان افعال

الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة
العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على
الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية
اقول لو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان
اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى
الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال
الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر
معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريد انها تتصور مفهوما
كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى
الجسمانية لا يقدر على تعقل ذلك الكلي قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل
فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها
وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم
والخيال لانه انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته
وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات
ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير
حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما الا انه يحصل العارض للنفس
الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا لها منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس
الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت

بيان ... ان النفس ... تعقل ذاتها ... عليه نعم

عن ... جسمانية ... بتوسط آلة ... المرآة والمرآة ... الادراكات ... القوة ... التعقل ... القوة الجسمانية ... ما لا نهاية لها ... الادراك ... عند قول المصنف ... الافعال التبعية

فيه ان الانقطاع ... غير حالة في الجسم ... لا يمكن ان يكون غير الجسم

لادايما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن دايما وكذا لكل عضو
من اعضائه لكانت دايمة التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما
ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول
صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان
الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان
الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة له يستلزم اجتماع
المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي
في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على صورة اخرى
مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا
فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في
ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان
متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل
في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان
متساويتان في تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او
النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة
في تلك المادة قطعا واذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك
الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع
فيها صورتان جسميتان ونوعيتان متماثلتان احديهما عينية و
الاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك

حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه

[illegible]

الاخر

الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا
آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة
لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع
المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز
باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة
فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان
من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي
والاخرى موجودة بوجود عقلي ومما يقال من ان حلول احد المثلين
في الآخر محال لحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب الماهية
ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة
العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احد
الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا
على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل
لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دايما او غير عالمة بشيء منها
وكلاهما باطل فان كثيرا من صفاتها معلومة لها ولا يدوم استحضارها
واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها
من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها
دايما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم

[illegible]

لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزم بالقياس الى شيء
مغاير لها

المقايسة فان قيل اذا كانا ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون
مدركه لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها
لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى
غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء
وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور
ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليها ايضا يكون مدركا دايما
لتحقق الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم
بالعلم ليس امرا زايدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى
مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم
غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة
اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور وورد بانا نعلم بالضرورة
انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القايمة بالنفس كالقدرة
والعلم والسخاوة والشجاعة وغيرها ولاستلزام استغناء العارض
استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية
يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض
لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى
ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة
غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف
والكلال لانها انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها او لا يعرض

للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال
المشروط كما يرى في قوى الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما
يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف
والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت
الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن
الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة
فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل
حال في الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي
هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه
بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه
لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن
وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب
التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون
بحسب التمرن والادمان ايضا فانا المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون
على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقويا وفي آخر سن الشيخوخة يستولي
الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن و
الاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل
في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك
يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة

جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال
وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان
الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصا لا يدرك النور الضعيف
والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة
بعد شم الرايحة القوية لا تحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذايقة و
اللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان
افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك
القوى كما تحصل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما
يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل
وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي
يتالف موضوعات تلك القوى عنها فتكون الطبايع مقسورة عليها تلك صح
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما
جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل
عند توارد الافكار المودية الى العلوم بل يقوى بذلك لازدياد كمالاتها
وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها
بمعاونة من القوة الفكرية فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها
في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون
العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص

بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية
لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي
وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات
واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته
انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قيل ويشبه ان يكون قوله عم
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلى الله عليه وآله الارواح
جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا
وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل
فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة
فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية
داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة
بالمهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض بان دخولها تحت حد واحد لا
يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة
الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة
الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد
واي طايفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز
ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة
بالحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم

على اختلافهما في الماهية تقرير الجواب انهما مختلفة بالعوارض مثل الذكاء
والبلاده والبخل والسخاوه والجبن والشجاعه وليس ذلك الاختلاف
بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلاده
وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد
يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد
يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته النفسانيه وبلادته
وذكاية فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد
يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في ايقاع نفسه
في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم
عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج
بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا
فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية
التباين في الرحمه والقسوه والكرم والبخل والعفه والفجور فعلم انها ليست
مستنده الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجيه
كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما
يتفق الانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجه كلها للعفه مثلا مع كونه
ميالا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسه و
الرذاله والولد في غاية الشرف والكرامه وبالعكس فظهر ان الاختلاف
في هذه الغرايز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنيه و

احوالها

احوالها ولا الى الاسباب الخارجه فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان
يكون مختلفه وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب آخر لا نطلع
على تفاصيلها مثل ما يزعمه الاحكاميون من اوضاع الفلكيه او يكون
لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنيه والخارجيه على
وجوه مختلفه وانحاء شتى قلما يقع الاتفاق فيهما واذا وقع الاتفاق
على الندره تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفه
مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس
واحده وهي حادثه وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم ايضا لو كانت ازليه
لزم اجتماع الضدين وبطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو
واتباعه الى ان النفس حادثه وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب
افلاطون ومن قبله الى انها قديمه واختار المص الاول ولهذا قال
وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تعالى
فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما
على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازليه لزم احد الامور الثلثه وهي
اجتماع الضدين وبطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع بيان الملازمه
ان النفس لو كانت قديمه فاما ان يكون في الازل واحده او متعدده
لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها
ويلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن
والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين

وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى
الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى
وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله
مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا بابطال
نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال
الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى
على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات
العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان
الحادثة ولها الكثرة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال
عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى
الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر
ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان الاتحاد
بالمهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة ويتم الكلام بما مر انفا
والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها
وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم
الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان
لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما
على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال عن بدن الى

آخر

آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستقلة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد
في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما
تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه
مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس
وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شروط حدوث النفس صح في حدوث استعداد
البدن ثم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن
لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد
فلا يحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين
آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك
البدن لان محل التذكر والعلم هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم
بط قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن
شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا
وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان
لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي بط
بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها
الا في اعصار متطاولة وبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث

وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى
الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى
وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله
مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان
نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال
الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى
على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات
العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان
الحادثة والهالكة وتمايزها في الازل بلا ابدان لا يتصور الا بالانتقال
عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى
الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر
ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان الاتحاد
بالمهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة ويتم الكلام بما مر آنفا
والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها
وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم
الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان
لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما
على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال عن بدن الى

آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستقلة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد
في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما
تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه
مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس
وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد
البدن ثم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن
لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد
فلا يحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين
آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك
البدن لان محل التذكر والعلم هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم
بط قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن
شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا
وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان
لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي بط
بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها
الا في اعصار متطاولة وبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث

النفس صح

بدن واحد مثلا فاما ان تتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين
فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان
ولو لم يكن هناك الا نفس واحدة كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين
فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان
واعترض بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة
وعلى الفور واما اذا كان جايزا او لازما ولو بعد حين فلا يجوز
ان لا يشتغل نفوس الهالكين الكثيرين او اشتغل بعد حدوث الابدان
الكثيرة وما ذكره من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان
الابتهاج بالكمالات والتالم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة
انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر
انساني ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان آخر من البهائم والسباع
وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات و
سماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه الآخرون وسماه رسخا ولا
الى جرم سماوي على ما يراه الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون
بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك
النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور
بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو
فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها فلا بد ان يكون ذلك المحل
موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي

بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل
موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام
له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء
مستعدا لحصول مباينه له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه
بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا
لوجوده له او محلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه
محل الامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون
متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل الامكان فساده بحيث يتصف
به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون
الشيء محلا لامكان فساده فاذا تقرر ذلك فالمحل الذي يقوم به امكان فساد
النفس مغاير لها وليس بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل
الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه
كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون
ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما
يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها
لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الثانية
فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة

يجوز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه
يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد
من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد
تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها على وجودها في نفسها كان
ذلك الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها
حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الا
كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد
منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن
من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا
لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان
فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها
فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من
انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم
انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا
الى عدمها في نفسها الا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد
لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع
قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان
وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان
الاول ويرد عليه ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا يصح

مبدا صورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى
ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون
آلة التصرف فيها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه و
ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض
منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد
الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان
وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات
بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك
الجزئيات بآلاتها اي بان ترتسم صورها في الآلات لا نزاع في ان
الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه
جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس و
الدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي و
الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما والمدرك في الانسان لجميع
شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس لا بد ان يكون مدرك الجزئيات
ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسما
وصور الجزئيات في قواها الا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث
تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير
استناد يعني قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين من جميع الوجوه
الا ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا

من غير استناد اى من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هنا الشكل
فى الخارج بل تخيله بمحض اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين فى الوضع
وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار
والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه
بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هنا هو المحل الخارجى
لان المفروض انه لم يوجد فى الخارج فتعين ان يكون المحل هو المحل
الادراكى لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية
واعترض عليه بان هذا انما يتم فى المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات
التى هى معانى جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات
لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك واللازم بط
بالضروره واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذى بطريق
ارتسام الصوره واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصوره كادراك النفس
ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات
المادية هو الذى يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجرده كهوية
النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشارك
بها غيرها هى الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل
الادراك اما الجزئى او الكلى يعنى ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها
الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئى
وهى قوى تشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهى الحواس الخمس

الظاهرة

الظاهره والخمس الباطنه وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئى
ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهى قوة يحصل
بها الادراك الكلى واما القوى التى تشارك فيها النبات والحيوان الاعجم
فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة
لاجل النوع وهى المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص
النبات بها بل لاختصار قواه فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهى
التى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة
احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذى هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به كما يقع فى علة تسمى اطروفيا وهو عدم
الغذاء والثانى الالزاق وقد يختل به كما فى الاستسقاء اللحمى والثالث التشبيه
بالعضو المغتذى حتى فى قوامه ولونه وقد يختل به كما فى البرص والبهق
فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه
الافعال الثلثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هى مجموعها
او قوة اخرى هى تستخدم كل واحدة منها والظ انها هى مجموع تلك
القوى الثلث والقوة التى يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية
وهى واحدة بالجنس فى الانسان وغيره من المركبات التى لها اعضاء
واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ فى كل عضو منها
قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوى الاخرى واما النامية
فهى التى تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذى فيزيد فى الاقطار الثلثة

بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعصب
والعظم والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن
انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة عن الدم كالشحم واللحم والسمين لا في
الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد
يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة
طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوقهما
اعتبارية كما في الغاذية فانهما كما ذكرنا آنفا عبارة عن ثلث قوى احديهما
ما يحيل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان
ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء من اجزاء المني الحاصل
من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية
وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى
المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى
الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيهما فخصت هذه بالمغيرة
الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدم هذه عليها في بدن المولود وفعل
القوة انما يكون حال كون المني في الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة
لانه يبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء
البدن بدون الغذا محال لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون
قابلا للتشكيل والتمديد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول
ويلزمها لا محالة ان يحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات

لانها تعد مواد الاعضاء
والمصورة تلبسها صورها
الخاصة بها وانما لم يذكر
المص القوة المصورة صح

البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه
مدة تمام التكون فضلا مما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا
ماس بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى
من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك
بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان
الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد مما يندر وجوده فوجب
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية بعده
مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها
الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار
على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم التشخص ويخدمه
للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما
كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين
فيه بذاتيهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه
ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم
لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك
القوتين وانما قال ويخدمه للغاذية ولم يقل يخدم للغاذية والنامية لما
ان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام ما احتاج
الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه

لا يخ اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى جميع الاعضاء العاليه واما ان يكون خفيفا
فلا يصل الى الاعضاء السافله ووجودها فى بعض الاعضاء معلوم بالحس
لان المتكئ اذا اشتد حاجته الى الغذاء بجدا يجذب من فمه الى المعده من غير
اراده بل مع اراده امساكه فى فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقى بعد غيره وان
تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعده للذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا
كانت خاليه عن الفضول بعيده العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع
ان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكه فان الغذاء لا بد فيه من الاستحاله
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذى والاستحاله حركه وكل حركه فى زمان فلا
بد من زمان فى مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذى ولان الخلط جسم رطب
سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكه ووجودها فى بعض الاعضاء معلوم بالحس
فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء
وجدنا معدته محتويه على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء
شئ وايضا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السره وجدنا رحمها منضمه
انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المنى
اذا استقر فى الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمه فلان احاله القوه
المغيره انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصوره العضويه وانما
يمكن ذلك بعد فعل القوه التى يحصله متقارب الاستعداد وتلك القوه
هى الهاضمه ومراتب الهضم اربع اولها فى المعده فان الغذاء فيها يصير كيلوسا

اى جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطه المشروب وذلك فى اكثر
الحيوانات اما بلا مخالطه المشروب كما فى جوارح الصيد وابتداء ذلك
من الفم عند المضغ ولذلك كانت الحنطه الممضوغه يفعل فى انضاج الدماميل
ما لا يفعل المطبوخه ولا المدقوقه المخلوطه باللعاب وثانيتها فى الكبد
فان الكيلوس اذا تم انهضامه فى المعده انجذب لطايفه بالعروق المسماه
بالماساريقا الى الكبد يتداخل فى العروق المتصغره المتضايله المنتشره
فى جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقى الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك
انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعيه الغذائيه ويستحيل الى الاخلاط
ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم فى الماساريقا وثالثتها فى العروق
وابتداءه من حين صعود الخلط فى العرق العظيم الطالع من حدبه الكبد
ورابعها فى الاعضاء وابتداءه من حين ما تترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعه فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذى بل يفضل
منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن بل يفسد ويفسد فلا بد من قوه تدفع تلك الفضلات
ووجودها ظاهر عند الحس فى حال التبرز والقى واراقه البول
وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعده فان فيها الجاذبه
والماسكه والهاضمه والدافعه بالنسبه الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا
هذه القوى بالنسبه الى ما يغتذى به خاصه والنمو غير السمن لما مر آنفا
وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما فى الصبى المهزول

مما لا يتم الا على اصول الفلاسفه من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان الواجب تعم موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون
هذه الافعال كلها صادره عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد
اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادره عن قوه واحدة
فهذه المسائل لا يتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت
من خلط المتاخرين الحكمه باصول الدين من وجوه الاول انا لا نم ان
الغاذيه قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئيه ثلثه قلنا مسلم
لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد
والالزاق فعل جاذبة العضو واما الغاذيه ففعلها ليس الا التشبيه فليس
هناك الا قوه واحدة يصدر عنها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذيه
غير الهاضمه فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب
الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل
في الفرق بينهما ان القوه الهاضمه يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبه
وابتداء فعل الماسكه فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكه
ماسكة ذلك العضو فللدم صوره نوعيه واذا صار شبيها بالعضو
فقد بطلت عنه تلك الصوره وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك
كونا للصوره العضويه وفسادا للصورة الدمويه وهذا الكون
والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله ما ياخذ   لاجله
استعداد الماده للصورة الدمويه في الانتقاص ويأخذ استعدادها

واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن
والمصوره عندي باطله لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمه المركبه
عن قوة بسيطه ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى
مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملكه موكله
بهذه الافعال يفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصوره
قوه واحده بسيطه لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان الغيره واحده
بالجنس مختلفه بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال
عنها بحسب استعداد الماده فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع
في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصوره ذلك العضو لكن
الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمه على النظام المشاهد من الصور
العجيبه والاشكال الغريبه والنقوش المؤتلفه والالوان المختلفه وما
دوعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن
ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدوّن منها كما علم في علم التشريح
ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم
كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن
القوه التي سموها مصوره وان فرضنا كونها مركبه وكون المواد مختلفه
بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن عليم حكيم خبير
تدبير هذا كلامهم في القوى النباتيه اقول والاعتراض عليه بعد ما
قيل ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكوره في مباحثها

للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يتزيد
الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فتحدث
الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى
فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة
الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول كل واحدة منها بقوة
على حدة فصارت القوى اكثر من المذكور فان الغذاء له استحالات كثيرة
بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة
في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات
الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية
ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة
للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة
الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون
هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل برهة من
الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو
اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه
ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد
ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط
الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من ستين وفي الانحطاط الظاهر
الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة

اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها فانها تفعل
ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني
الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه
لا حاجة لنا الى اثبات المغيرة الاولى وقولكم في اثباتها ان المني متشابه
الاجزاء فلو لا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان
فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا
بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما هو
مذهب ابقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم
جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة
لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول
ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كانت متشابه الاجزاء
كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان
الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها
وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم
يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والآت لها والنفس تحدث
بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير
مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة
من قوى النفس الناطقة للمولود اما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام

قوى نفس

او من المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال
المص طاب ثراه في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني
ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها
ويتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها
تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل

واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من
شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك مما ينفعل
عنها العضو اللامس عند اللمس بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي
يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان
يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من
الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون

الماسه صح

الطليعة

الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح
وان يكون قبل الطلايع التي يدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة
عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على
الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان
بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد
وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة
الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا
ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما
يلاقيها من الحاد اللداغ فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال
والكلية مصبان لما فيه لدغ وكالرية فانها دائم الحركة فيتالم باصطكاك
بعضها البعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست
لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها
بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة
لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها
انما يكون بجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك
الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات
واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة و
الاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما
ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض

يجري من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما
بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل
ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر
الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل
بذلك على تعدد مباديها وذهب اكثر المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة
فلابد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين
منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة
واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة
ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى
باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام
غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس
هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة
بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنه اثنان
فلم لا يجوز ان يصدر عنه ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروايح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد
فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق ويفتقر الى توسط
الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد والذوق قوة منبثة في العصب المفروش

على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم
ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات
ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي
الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة
اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة
خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق
كما هو الى الذايقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك
طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد
طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة
من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذايقة
فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة تسهل وصول
جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم
بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين
لا واسطة بين الذايقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى
توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز
كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين وبها
اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز ومنها
الشم وهو قوة مودعة في الزايدتين النابتتين من مقدم الدماغ في
الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر ادراكها الى وصول الهواء المنفعل

من ذى الرايحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروايح بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذى الرايحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من
ذى الرايحة يخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الرايحة
فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا بتبخر وانفصال ورد الثانى بان
القليل من المسك تشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان
فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك
والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى
بالكلية مع ان رايحته يدرك فى الهواء ازمنة مشطا ولم وتمسك الفريق
الثانى بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذى الرايحة
لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكى الروايح ولما
كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل
بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة
ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرايحة وكثرة
اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق
ان كليهما ممكن يعنى يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة
عن ذى الرايحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الروايح كما ان وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذى الرايحة اليها سبب له وتمسك الآخرون
بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا يسخن الا بمسافة قريبة منها
فكيف يحيل الجسم ذو الرايحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى فى التعليم

الاول

الاول من ان الرايحة قد انتقلت من مسافة مائتى فرسخ برايحة جيف
حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة
الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تسافر
مائتى فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد لا دليل على امتناعه سلمناه لكن
وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون
لهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكهما الجيف بالباصرة حين
هى محلقة فى الجو العالى ومنها السمع وهى قوة مودعة فى العصب المفروش
فى مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف
بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اى امساس عنيف او
قلع اى تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع
يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التى يسلكها القارع الى جنبتيها
واما القلع فلان القالع يموجه الى ان ينفلت من المسافة التى يسلكها
المقلوع الى جنبتيها ثم فى الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد
للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما فى قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة
السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئى فانه يرى مع بعده عن الباصرة
لاجل تعلق بينهما ولا نعنى بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة

بل ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه
السامع بخ واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل
له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة
ووضع طرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون ساير الحاضرين الثاني انا اذا راينا من البعيد انسانا
ضرب الفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان
الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن
كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن
كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام عليه بان
الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد
فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك يعين الحدس القوي من
الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي
يستعان فيها بالحدس الصايب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة
يقينا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في
آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل
لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد
او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمع

ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية
على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب
ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام
غيره وان حال بينهما جدار محيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن
ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء
لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا تادى
الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء
حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية
تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا
آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن
الثاني بان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد
جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السماع
مشروطا بوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن
الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على الكيفية التي هي الصوت المتفرع
على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية
التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان
الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية
المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور
نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لتشكله على حاله ودونه البصر وهو نوع مودع

في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين نبتا من غور البطنين المقدمين من
الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي نبتا من النابت
منهما يسارا ويتيامن النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا
ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع
النور ولهذا جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح
الحاملة للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق الابصار
بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار
غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد
عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون
فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بان يكون تعلق الرؤية
بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على
قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس
الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء
بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة
برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك
اللون فاذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء

اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وبهذا انكشف كل
واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء
منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا
بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف
هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون فهو راجع فينا الى اثر
الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب
الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى باثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصولها
مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على
شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد
بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان
العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها
يجوز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها
واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه
فلا نسلم بطلان ذلك وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون
انتفاؤها معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك
من المعلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند
تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر

من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الاخره واما شرايط الرؤية فمنها
ان يكون المرئي مقابل الرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها
في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان
وجهه في المرآت ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق
لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى
من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا
وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب
من المبصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده
ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون
او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه
عن الابصار وايضا يلزم ان لا تحجب الارض عن رؤية ما وراءها على
ما صرح به هذا القائل الا لونه ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي
والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من
غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه
لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا

لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض
الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من
اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من
هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار و
لكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم
من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جايز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروايح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما
يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال
والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وساير المبصرات
ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان
يرى طعمه ورايحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط
الكثافة هناك وقد يتوهم ان اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط
كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى
هذه السبعة ثلثة اخرى وهي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس
وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرايط الرؤية عشرة
كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي
والمرئي لخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة
الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين

على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم
انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب
جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي
يلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه
من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على المبصر المسام التي في غاية الدقة
في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط
واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه
حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين
وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس
وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا يفيض به
صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لروئي
شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي
الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا
بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك
والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر و
المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار

حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا
اي غير مانع من نفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان
كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك
الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على
التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير
الثاني ولهم امارات اخر ليست موقعة لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب
المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا
بل من عين البق جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم
ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح البصر خرج مثله وهكذا
ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا
لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض بانه
يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج
الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار
لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان
يتحرك الشعاع فيه الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ويدفع

جميع تلك الوجوه تاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا
بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه
من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند
مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج
الشعاع عنها اليه مجازا على قياس حدوث تسمية الضوء فيما يقابل الشمس
بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر
الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عليه فانه يجد من نفسه فانه
يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها
ثم نظر الى لون آخر لم يره ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما
ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان
صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة لكن بين التخيل والمشاهدة
فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك
ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد
صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في
الرائي وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق
صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير
القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع

بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة
وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في
الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا
يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا
مفرطا لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد
الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك
الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط
متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي و
تلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع
فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم
في الاكبر فلذلك ترى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب
ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون
بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية صغيرة
او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي و
عظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان للبصر في
ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج
شيء منها وتتصل بالمحسوس بل ادراكها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب
ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منها الى المبصر بل بان ياتيه صورة

المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول
القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية
ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصوره فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس
الانسان بما هو اكبر من نقطة الناظر اذ لا ينطبع في الناظر ما هو اكبر منه
مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم
عليه وايضا لو كان المبصر هو الصوره المرتسمة في العين لما ادركنا بعد التي
عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا
ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها انتبهت النفس فاحست المرئي
الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصوره
آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله
انا نعلم بالضروره ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل
ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفية بل العصفور او الانسان
او الفيل لو كان كلهم نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشر فرسخ
فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل
فلا خفاء عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط
الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان
اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد
فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم يقبل
فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون

اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها
لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة
بكل تلك الاسباب وهو ممتنع لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي
بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وحينئذ يلزم ان لا يحصل الابصار
ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا
يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا
كانت امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فانما كان
سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون
هو العلة المستقلة دون ما عداه واذا وجد من تلك الامور اثنان
او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر
في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة
لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم
عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة
المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط
انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان
تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا
حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لانا اذا نظر شخص في مرئي وحصل
تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي

يمكن ان يقال يجوز ان يشترط الابصار [illegible] الشعاع [illegible] شخص [illegible] الحاصل [illegible] الشعاع [illegible] العلل المستقلة [illegible] العيون [illegible] مرة

فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل
الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر الآخر وذلك باطل و
لو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف الشفاف المتوسط بشعاع
عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان
رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرايط اخر
غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدركات البصر وجهه قد شهد
الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس
منه الى شئ آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع
فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل
في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا
شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب
صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة و
الخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان
الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويل يحسب ان صورته غايرة
في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة
في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك
بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في
موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الشئ ثالثا كما ان الحايط
اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا

واحدا ولا يختلف على الثقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها
عن الماء مع انتقالنا ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما
في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها الظاهر كما نرى سائر
النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في
المرآة غايرة فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها وبعد عمن بعد عنها او
اما في عمقها وهو باطل اما ولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا
فلان الصور المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة ثالثها
لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم
فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك مح لاستحالة انطباع العظيم في
الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع
في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع
لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم
انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق
قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هنا
الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي
انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي
هو الصورة المنطبعة لزم ان لا يرى شئ اعظم من مقدار سطح الصقيل
وانما هي من آلات الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر
وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمح انما المحال

انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في
المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد تعرض للانسان ان يرى
الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من
العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا
وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين
غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد
راى واحدا وان تعدد موقع السهمين راى متعددا والقائلون بالانطباع
ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره
والا لراى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة من
الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها
ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى فقط واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين راى
ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول
اذا كان قدامنا جسمين احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة
ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب
وجمعنا البصر عليه وقصرنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا
كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا
الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في
تلك الحالة اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من

اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا على الحالة الاولى
معا وانه محال اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد
اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان نرى في
حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان
او موقعهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان الروح
الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم
عليه ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جايزا عليه فيلزم وقوع الحول
في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان
ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة
فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطاسيا اى لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة
بشهادة الاستقراء وما يقال من انها مدركة او معينة على الادراك والمدرك
اما مدرك للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس
المشترك واما مدرك للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة
اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور
وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة
والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس
المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض

كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده
ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات
على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوى تؤدي مدركاتها
اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات و
المشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار
بقوله والحاكم بين المحسوسات واعترض عليه ان الحاكم هو النفس ليس الا
واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون
بارتسامها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان
وقد يكون بارتسامها في آلتيها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير
هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج
اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الجزئي والكلي معا حتى يمكن
الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهم جماعة
لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات لتحكم
بينها وثانيهما انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة
بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا بان لنا قوة غير البصر ترتسم فيها
صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية

كلها فيها كما اذا حكمت
بين المحسوسات وقد يكون
بارتسام بعضها

المتتالية بعضها البعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند
زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة
دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في البصر
بان ترتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول
وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى
بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى
اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى
سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد من سلم حواسه وهذه
الصور غير مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما
كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك
على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة
في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من
خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم
فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة
استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة
في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها
فيه من خارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق
بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه
صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى

هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اى ولرؤية المبرسم ما
لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهى ثابتة مغايرة للحس المشترك
لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعنى ان لصور المحسوسات قبولا
عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين
لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس
المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما
حصل التميز بين الضار والنافع والصديق والعدو واعترض بان الحفظ
مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا فى قوة واحدة سميتموها
الخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة هى انواع الاحساسات
وبان النفس قد تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن فبطل قولكم
الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون
فى محل جسمانى فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال
كالارض تقبل الشكل لمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان
مبادية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هى لاختلاف الجهات
اعنى طرقها التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
من جهة قواها المختلفة اقول هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز
ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات
وكذا الجواب بان القبول والادراكات من قبيل الانفعال دون الفعل اجتماع

القبول

القبول والحفظ وانواع الادراكات فى شئ لا يقدح فى قولنا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحاضرة فى الحس
المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان
وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا
انها مخزونة فى قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقى فرق
بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا يكون محفوظة
الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول
بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل
لان كلا منهما الصورة المحسوسة فى الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات حضور صح
النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا
البواقى بل المشاهدة ارتسام هو من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال
ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة
عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة هى الحس المشترك او
الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعانى الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التى تدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه
والمحبة الجزئية التى تدركها السخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعانى
لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعانى
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا
ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك

الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة لو احدة لما جاز ان يكون
آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها
ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك لها بالضرورة
فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني
حاضرا عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصورة
والمعاني قوة واحدة لكن هذا يشكل بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات
العجم الذي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة
وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ
والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى
المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها
مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب للصورة بالصورة كما
في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب
المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب
الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون و
تفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم و
قس على هذا وتدقيق تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد

يستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها مع بعض او فصلها عنه وح
تسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث و
اما الثاني كمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة و
الوهم في مؤخرها والحافظ في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء
من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادماتها المؤدية
الى الاختلال

مبحث الاعراض

الفصل الخامس في الاعراض

وينحصر اجناسها العالية في
تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو
ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها
ثلثة اي الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه
كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة
والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله ينحصر الى مقدر مضاف
موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظ
من عبارته لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل
بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان
في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار
قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا
يكونان من الاجناس فضلا من ان يكون من الاجناس العالية بيان الانحصار
الاجناس العالية للاعراض في التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا

وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها
وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها
على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك
حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ
وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية
بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام
ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المتخالفة
بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور
المذكوره وكذا بيانا فقر في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون
اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة للاجناس
تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان
المراد هيهنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها
اجناسا مفرده واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غاية عدم
الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات
في هذا العشر لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من
ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف
وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع
الى الخارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار يتقبل بانتقاله

فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما
بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان
جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا بعارض فيؤول الى النسبة الى العرض و
يندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول
الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد واحد من المقولات التسع
فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها
اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة
للكيفية اعني الماديات وعارض للمجردات العارية عن الكيفيات فقد
وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات
عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول
صور الاشياء فيها او قد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية
لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية
لا تقررها في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصله القار
جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم
هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كانت بحيث
يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل
والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة
بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن
اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية

الآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى
الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى
جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب
كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث
اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا
ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم
الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة
ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمناها الى ستة واربعة كان السادس جزءا
من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين
قسمي العشرة وهما الاربعة والستة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي
الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود
او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في
الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها
في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة الطول فهو
الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي الكم
خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة
يعني انه اذا انتسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا

وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها
بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا
آخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر
ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاتها
حتى ان غيرها من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة
ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد تطلق على الفعلية وهو
ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية
واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار لانه عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا
المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار
عند حصول الانقسام كالحركة يهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه
ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه
مرارا اما بالفعل كما في المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو
يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل
فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد فان التضعيف في المقدار
تضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان
يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه فرض قبول
العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلث شاملة
لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بواسطته

[illegible]

لا يتوهم ان قبول المقدار العاد لا يتصور
الا بملاحظة العدد لان قبول العاد بالقوة
لا يتوقف على ملاحظة العدد ونحوه وجود
العاد بالفعل يتوقف على
العدد من

[illegible]

وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل
القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح لتعريف الكم
بها الا الاولى لان المساواة لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف
الكم دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة
واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا ينال الا بالحس مفردا بل انما ينال مع
المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تميز احد المفهومين عن الآخر
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني هو هذا المحسوس مستغن
عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا
الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل قال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة
الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان
القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى
ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل
ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول
اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله للمتصل والمنفصل
ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ
القبول باشتراك الاسم ولا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما
هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه
المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما

الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها
كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل
وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا
المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى
الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات
اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض ما له ارتباط بالكم
الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل الكم بالذات كالجسم فانه
محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله
كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات
مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يق هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار
اثرها اما في المدة او الشدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل
بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي
كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل
العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض
ثاني القسمين فيهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين
في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين
فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله
فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين
اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المتصل

المنفصل صح

بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض
ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي
حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء التضاد لما بين المطلقة
للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد وانما
كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو
المشهور يعني في حصول منافي التضاد للكم دلالة على انتفاء التضاد
اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط التضاد للكم دلالة
على ذلك اما بيان حصول منافي التضاد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه
عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء
للشيء مناف للتضاد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض
وحصول التقويم بين الامرين مناف للتضاد بينهما واما بيان عدم شرط
التضاد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان
التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد
حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع
الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان
الموضوع القريب للجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف
لان كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما
بالنسبة الى الآخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول لم يثبت بعد ان

احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سبق ولان
الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد
انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض
بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء التضاد بين خطين وبين سطحين او
بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع
لا يعرض بعضها لبعض وايضا فان قوله الموضوع القريب للجسم التعليمي
هو الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد
على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط
والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع
واحد منها لجواز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في
الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل
والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا
للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع
للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما
اي بالنقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم
مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك
الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد و
الكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او

اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض
له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف الكم
فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد
من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل اعنى الخط
والسطح والجسم التعليمى قد يكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط
شئ وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شئ من المواد
واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعنى المقدار الممتد فى الجهات الثلث من غير ان
نلتفت الى شئ من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه
لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهى الابعاد فى
الخارج يدل على تناهيها فى الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم
الا فى آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهى ما حل فيها بل نقول الادلة
المذكورة فى تناهى الابعاد جارية فى الامتداد الشخصى المتخيل اذا كان غير متناه
بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذى لا يتناهى امتنع الحكم بامتناع
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصى غير متناه لا تصور امتداد
لا يتناهى على وجه كلى فالممتنع هو التخيل لا التعقل كذا قيل اقول وفيه نظر لان تناهى
الصورة لذى الصورة فى المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة
كالجبال والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته
الحاصلة فى القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم
واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة

عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت هذه الانواع
الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضى يبحث
عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية
الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب
تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدءون بها فى التعليم رياضة للنفوس
وتانيسا باليقينيات وتبعيدا عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة
قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه
الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمى كما يمكن
ان يوخذ لا بشرط شئ على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شئ ايضا بخلاف
الخط والسطح فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شئ ولا يمكن ان يوخذا بشرط
لا شئ فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن
ان يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقى
بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد فى جهة واحدة فقط مجردا عن
الامتداد العرضى والعمقى قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل
لها امتداد ما وان كان قليلا جدا فى الطول بل فى العرض والعمق ايضا
فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن
ان يتخيل بعد ممتد فى جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضى
بل وعمقى ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن
تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض

مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل ولا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا

جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني

النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف

الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول

وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وكذا

تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القايل ايضا مصرح بذلك

وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء

الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى

عرض والتقوم به عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد

اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة

لكل واحد منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى

الجوهرية قد يتخلف عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع

اعني الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان والعدد فيكون هذه الانواع

اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقع في جواب ما

هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان

واما ما ذكر في تعريف هذه الامور مما يتخلف معنى الجوهرية عنه فيجوز

ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل

الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة

الجسم المتخصص فان الشمعة المتخصصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل

اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار خاص ممتد في الجهات الثلث

على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط

الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق

واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتخصصة

باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرا عليها انفصال فذلك المتبدل

ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا

وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء

الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي

فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم القايم بالشمعة واحد

لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان

التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل

ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة

اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا

ويختلف بحسب اختلافها الجسم اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي

انما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة

لا تختلف لكن التبدل اذا ثبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة

مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال بتركب

الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة

الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا

الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايض بان يق انهما ايض يتبدلان مع
بقاء الجسمية بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات
فلا شك ان السطوح الست والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب
قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق
بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما
يحصل للجسم بواسطة التناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم
يفتقر الى البرهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما
يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البيان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل
للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب
امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يق ثبوت الشيء وتحققه انما يكون
بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت
الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع
النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن
كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان
اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز
ان يثبت له مقوماته بالبرهان ولا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس
الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة
بوجه ما لا بكنهها وقد يق ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه
عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لما هو

موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط
فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له
بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم
مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي
وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات
للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور
على تقدير وجودها يستحيل ان يكون جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء
وما في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان
الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر في تقومه
الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد
فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها
اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم
كونه عرضا كالسرير فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضية اشارة
الى الدليل العام والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد اشارة الى الدليل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب
فان التبدل مع بقاء الحقيقة متعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان
متعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية متعلق بالخط والافتقار الى عرض
متعلق بالزمان والتقوم به متعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما
وان اتصفت بها مع نوع ما من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف

للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا فاختار
المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة ورد
وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الموجودي بالعدمي واما
انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف
اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به ذو وضع اعني الاطراف فهي ذوات
اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف
ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض
عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى [illegible]
الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا
انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين
وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقد يوجد هناك شيء يمتد
في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء
لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين
لا مفصل في شيء منهما يعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا
بظواهرهما طولا وعرضا فما تلاقى به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما
لاستحالة تلاقي الموجودين بعدم بل موجودا منقسما في الطول
والعرض وهو ظاهر دون العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما
كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات
الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة

[illegible]

بالاعدام

بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم
ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة
الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف بل عدمية
ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين
اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر
باسره ويح يلزم التداخل اولا باسره ويح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا
الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة
بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان
اذا تلاقتا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن
الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما
ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان
امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حظ له
من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة الطول و
العرض لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حظ للخط من
العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط
متصف بالعظم والصغر في جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا
اذ لا حظ للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحينئذ لا اتصاف بهما لا امتناع في

الكيف

التداخل والجنس معروض للتناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل المنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسببه مقادير للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه يوصف بهما الامور التي لا تحققها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر للكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان التعريف للشيء بما يساويه في الجهالة والمعرفة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من بعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكره رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع

مختصة واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم و التعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي و الاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل الى الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس ولا يتعلق بوجود النفس الاول هو الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية ام لا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخير ان الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها مخصوصها او

نقول لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية

عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر في الخصوص كما في المركبات
مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار
لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة
من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها
او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها الا حقيقيا ولا
اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن
الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يوقع هذا القسم بناء
القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم
ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوايل ان هذه
الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة
قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء
متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة
الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها
ست مربعات يكون غليظة الاطراف غير نافذ في العضو فيحس منها بالبرودة
وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار
ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي ينفصل منه شعاع
مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل عنه شعاع جامع للبصر هو الاسود

ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين
السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة لكن الله تعالى
اجرى عادته بان يخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام
في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من
اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن الشيخين
ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة
في الجملة والالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال
مغايرة لها وانما فسرنا الملموس بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نم كون
الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها
فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات
بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب اختلاف هيئات حاصلة في الحواس
والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال
مفيدا لالة البصر اثرا ولالة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة
مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها واجيب بان
تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليس نفس الاشكال لان الاشكال
ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة
واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها
في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير
تسليمها يلزم جواز ثبوت الكيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها

والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان
والطعوم والروايح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة
واعترض بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال
غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات
انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات
هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان
جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد
حقيقي فيتغايران قطعا ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس
الاشكال والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات
المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى
قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات
وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على هذه الاشكال
اما حمل الشيء على الاشكال دون الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه
الكيفيات ليست ملموسة كما في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات
دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست بمتضادة
كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج
لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك
لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في
البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج

فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون
الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل
الحار والبارد مثلا التي تستسخن بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس
الى الحرارة فهو بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة
فمنها اوايل المحسوسات اي الملموسات سميت اوايل المحسوسات لوجهين
احدهما ان القوة اللامسة يعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه
القوة وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة
كالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان الحيوان باعتدال مزاجه بقاؤه
فلا بد له من الاحتراز عن الكيفية المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك
جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن
هذه القوة واما ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز
ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار
لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي
وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او
اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذايقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس
التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على تكـ

جسم يتكيف بكيفية ذي الرايحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك
الجسم في نفسه عن الرايحة كما ذكرنا وهكذا السمع يتوقف على توسط
جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا
لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة له الى
توسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل المحسوسات لما عرفت كذلك
هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها يدرك اولا وبالذات
وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها
وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب
عنه بانهما من مقولة الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان
عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا
بهما بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته
التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة
والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان
الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض
لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه
ثم الالطف ودون الكثيف فانه لا ينفصل الا ابطؤ وربما لم يفد الحرارة

خفة يقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطباع
التي منها تركب تلك المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب
اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع
الى ما يجانسها لان طبايعها يقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام
الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة
معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو
الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها قلنا هذا السبب
يقتضي ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا
الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة
الالتيام اما الذي يكون التيامها شديدا فلا يخ اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال ولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة
فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم
بين بسايطه شديد جدا فكلما امال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف
الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني اذا كان الغالب هو اللطيف
يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدثت تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد
وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في
تليينه الى الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك
قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات

باعمال يتولاه اصحاب الاكسير [illegible]

وجمع المتشاكلات بناء على المانع لاينافي كون هذه الافعال خاصتها لان
لان هذه انما يكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعه
الواحده تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحراره تجمع المتشاكلات
وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحراره انقلب
بعضه هواء ويتحرك بطبعه وبما يفيده الحراره من الخفه الى الفوق ويختلط
ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائيه صغار فتصعد معه ويكون مجموع ذلك
بخارا فالحراره يكون مفرقه للمتشاكلات اعني الاجزاء المائيه والبروده
بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المتخالفه
الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها
فالحراره توجب تسييل الرطوبه المنجمده بالبروده وتحليلها وتصعيدها
والبروده توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان
اشاره الى رد من زعم ان البروده يقابل الحراره تقابل العدم والملكه
فان البروده ليست عدم الحراره لانها محسوسه بالذات ولا شيء من
العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحراره على معان
اخر مخالفه للكيفيه في الحقيقه الحراره تطلق على اربعه معان احدها الحراره
المحسوسه في جرم النار وثانيها الحراره المستفاده من الكواكب كالحراره
الحاصله من تاثير مسامتة الشمس للراس وقرب مسامتها وثالثها
الحرارة التي توجبها الحركه ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان

التي هي آلة الطبيعه في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك
ينسب اليها كدخدائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهيه وهي المسماه
بالحرارة الغريزيه وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها
الحرارة النارية العنصريه المستفاده من المزاج وذلك لان الجزء
الناري اذا خالط ساير اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك
الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في
الكثره الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القله الى حيث يعجز عن الطبخ
الموجب للاعتدال حتى تبقى المركب معه نيا فيحصل بسبب ذلك الجزء
الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك
المركب فتلك الجزء الناري الذي شانه ونعته ما ذكرناه هو الحراره
الغريزيه وانها كما يدفع البارد الوارد على المركب بالمضاده كذلك
يدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا
حاول تفريق المركب فالحراره الغريزيه تدفع اثره بما يفيد المركب
من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحراره
الغريبه والحرارة الغريزيه ليس بالماهيه بل التفاوت بينهما كون الغريزيه
جزء من المركب وكون الغريبه ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحراره
الغريبه صارت جزءا من المركب والحراره الغريزيه خارجة عنها
كانت الغريبه عند ذلك تفعل فعل الغريزيه والغريزيه تفعل فعل
الغريبه وذهب ارسطو الى ان هذه الحراره انما يستفيدها المركب

متغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة
وان هذه الحرارة م

بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في
حيوان الشفا من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس
ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي
يفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب للجوهر
السماوي لانه منبعث عنه يعني اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة
كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية
فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام
الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي والاسطقسي
فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل
ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية
بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض
القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عند ما يقوى
على الفواكه يحرقها واما تلك فاذا استولت عليها انضجتها ولذلك صار
يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة
الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل
ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف
الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من
جنس الاول دون الثاني لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت
اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمهما اشتدت

كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية
تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى
بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة
في قبره ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد
والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق
ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم مزاجها بما امتزجت
به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل ما تلقاه من الهوائية بحركتها
الى الطبيعة النارية فتزيد بذلك وتستولي فتسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا
تنفصل بها لطيفها عن كثيفها فتحلل الامتزاج اما الى بسائطه الاولى
فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا تستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة
او لجودة الامتزاج فلا تتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة
الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في
مدة الحيوة عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه
الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النباتات ايضا لان بها لا
يتعفن العنب في شجرتها كما يتعفن اذا قطعت منها بل الطبخ في النباتات
من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسها ظهورها كما في الحيوان واعلم
ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ
على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر
انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق

على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان
يق ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية لمدرك
باللمس وعلى الحار الغريزي ايض وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان
الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يق من ان الحرارة معناه ان
تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية
المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفايضة من الكواكب والحادثة من
الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار و
الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان
احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم
عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا انها كيفية تقتضي سهولة
التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه تقتضي ان يكون النار
ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك و
اللطافة تطلق على معان رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء
صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف
العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكن لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات
شفافة وليست قابلة للتشكل واوردا ايض انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا
بل ارطب من الماء وانه بط لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج
باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب

استمساكا واجيب بان الحكماء تتفقون على رطوبة الهواء وما ذلك
من الاتفاق انما هو من العوام لكن يبقى لزوم كون الهواء ارطب من الماء
اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة
مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما
يري ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية
للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء مم فان قيل زيادة الاثر
دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد
مما في الماء لم تكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون
بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايض وجرم الهواء لكونه ارق قواما من
جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني
فقالوا انها كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه
واورد عليه انه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل
ارطب من الماء وهو بط قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد
من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نعتبر الرطوبة نفس الالتصاق
حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق
حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون
الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس
وايض قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا
من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبه

انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا بمعنى الرطوبة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة
محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما
محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء
الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه
مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة
وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة
قبول الاشكال غير محسوس وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة
بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه
ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من
ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى
وقد يقال البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني
جار في ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده
لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية
تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما مغايرتان للين
والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء
بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة
وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة
ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قدس في

امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة و
الملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون
بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب
الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين
هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الحركة الحاصلة في سطحه
الثاني تشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا
لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة
والصلب فيه امور اربعة الاول عدم قبول الانغمار وهو عدم محض الثاني
الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والثالث المقاومة
المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ مقاومة
ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة
بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل
والخفة وكل منهما مطلق واضافي فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم
الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل
ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر

والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا
يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء
الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين
احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب
في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس
الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكره في الثقل الاضافي
بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من
مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكره في
الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بالعكس من ذلك
اي يكون مسافة مكاني الارض والماء اعظم من مسافة مكاني النار
والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا
لفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون
قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا
لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحركت الى ان تماس محدبها مقعر الهواء
فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة
مكاني الماء والارض صح ما ذكره من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في
مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد
قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون
مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خلي وطبعها تحرك
الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة
فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح
ما ذكره من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث
يماس مقعرها مقعر الفلك فانها ح يتحرك بطبعها الى ان يماس
مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء
والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها ح
يتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة
مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا
فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك وبحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء
ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء بالقياس اليه وانما اعتبر ثقل الماء — خفيفا صح
بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان
في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان
حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على

عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس
اليه خفيفا اقول انت خبير بان مدار هذا على ان ثخن ثلثة عناصر
اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد
لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة
المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الثانية اعني
المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد يسبق الى
الوهم ان ثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي
المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا
ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول
يفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم يفرض انها خليت
وطباعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض
فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحركت في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون
مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك
الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء و
ثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة
وبهذا القدر يندفع الناقض وتظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين

المركز والمحيط مقدار ثخن ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل
عنصر من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من
الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين
متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية
تارة من المركز الى المحيط وتارة من المحيط الى المركز مع انه بطل فان العنصر الثقيل
المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه
يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع
بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع
والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق
فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز
والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما
اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف
ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل
الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب
النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر
في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند
المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا

نعم يرد انه ان جعل [illegible] الكلام [illegible] [illegible] [illegible] بطلانه [illegible] [illegible] الجواب [illegible] [illegible] الهواء [illegible] الشيرازي م ر

فينبغي ان يكون ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط [illegible] الا ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما [illegible] وكذا ما اورد على [illegible] الاضافية م ر

وليس كذلك فان قيل على ما ذكرت لا يصح في تفسير الثقيل الاضافي قولهم
لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفيف الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ
المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ
المحيط لان المحيط والمركز على ما ذكرت مكانا هما الاصلي كما انهما كذلك الطبيعي ومقصدا هاما
بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط
باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين
وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه
وزايله فغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بفقد ثلثة عناصر
اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان
لمحدب الارض مماسا لمقعر فلك القمر فاذا فرض انه بعد ذلك خلي و
لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن
يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان
وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية
وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم
على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة
النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ الى المحيط ولكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة

مبحث الميل

من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى
ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به
حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية
والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لانه ان حدوثه في محله
الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع
فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه عن تاثير ما لا يباينه
وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتصر
القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتصر على
مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد فالمراد بالطبيعة هنا ما تصدر
عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني
ههنا الارادي ومنهم من جعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما
يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار سمي ميل النبات نفسانيا
ويخص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
فهو العلة القريبة للحركة اي وهو سبب مقتضي للحركة اقتضاء يترتب
عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت
متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها
مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او

القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك
شي من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة
والضعف ايضا ليتعين بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة
من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر
لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بسبب ارادته
المترتبة على اعتقاد ملايمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه
بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة
الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شي من
مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما
فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة والقاسر ويستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا
وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه
لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى
تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكره
اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا
في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم
بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في
توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك
واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية

والكمية

والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون لا
ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم
بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضاد يعني ان الميلين المختلفين
متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين
ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما
ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا واحدة او
الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها
ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر
المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان
يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان
بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول
فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود
مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر
عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان
المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه
متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يستفاد من
القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين

اشاع صح

المختلفين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا و
بين ما يكون مقتضى الذات وايضا حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في
الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهور
واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات
الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو
الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني
فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هنا اقول الحق
ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان
كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر
وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان
الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي
في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض
انه لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية
في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واشد لوجه آخر
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة وقفت في الوسط
قد فعل فيها كل منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك

المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة
اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانها لم تفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد
قوة عايقة لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك
ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي وطبعه عن المعارض لاقتضى انجذاب
الحلقة الى جهة واحدة ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت
وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها
تحركت نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل
الى جذب الجاذب ولو لا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه يريد ان
يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته
سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لو لم يثبت الميل في الجسم
القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم العديم
العايق والثاني ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر
عديم العايق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة
ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق ما يقطعها وبين انه يقطعها
في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا
نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل
المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق متحركا بالقسر مثل
مسافته فيتساوى حركتا مقسورين ذي عايق وغير ذي عايق وقد
ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد

عليه من النقض والايراد فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين
يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات
متعدده ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها متعدده
يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحده ومختلفة اذا كانت
ومنه الثقل يعني عند طايفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة
الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا له يعني عند طايفة اخرى منهم
الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام
اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم
وهو اعتماد الثقل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى
اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل
في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير
لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين
كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث
بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا
ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا
لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا
واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه
لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد
عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة

ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها يتولد عن الاعتماد
بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة
كالالم فانها يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه
ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات
مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات وثانيا وبالعرض ومنها اوايل
المبصرات قالوا الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون
والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد
والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة
والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا
فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت
الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة
بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت
الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والقطيب داخلة تحت الشكل
والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك
واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء
وهذا اعني المبصر بالذات هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون
غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في
ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات
هو انه لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره

فلا يجرى بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج
الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع
كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء و
لا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك
اعنى بسبب عدم غور الهواء والضوء فى عمق الجسم وباقى الالوان تتخيل
بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء
يوجب السواد اى يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعنى ان الماء اذا وصل الى
الجسم ونفذ فى اعماقه اخرج منه الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء
حتى ينفذ الضوء فى السطوح فيبقى السطوح مظلمة ويتخيل ان هناك سوادا
وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب
تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ
والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد و
القابل للشئ يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافى القبول والفعل واعترض
عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقى مفارقا
والتخيلى لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثانى وبانه انما يقبل
محل البياض ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم عراه عنه وان اريد القبول
الامكانى المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات
متحققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة فى الصورة المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافى تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك

وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء
وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اى لكل من اللون و
الضوء طرفان اما طرفاء اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفاء
الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول اى للون حقيقة
تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشئ من الالوان اصلا
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضئ للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما فى الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا
وليس بينهما تفاعل يؤدى الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك
الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية وتنعاكس تلك الاشعة
من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض ذو الشعاع
المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء
وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون
بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق
بين الشئ وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود فى
الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا كما
تحقق الحال فى الزجاج المدقوق بل ههنا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم
البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية فى الثلج و
زبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك فى
الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض

في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق
فانه يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت
الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون
من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الشفاف
ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان
فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد
الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق فدخل فيه الهواء والا لم يجف
بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار و
لا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهوائية فيه اظهر
ومما استدل به في الشفا على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء
بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث
يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة
ثم العتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على
اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض حقيقة ولا
البياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد
والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة
والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه
لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس

بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا عما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ورد الاول بهذين الوجهين على
ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد
والبياض لظهور منعه لانهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو
مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظر لجواز ان
يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند
الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا اللون السواد
والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما يتواردان على موضوع مع
امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد
والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع
السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او
احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى
الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان
يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله في زمان الانفراد و
اما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو
السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح لان الذي لم يبق على صرافته

شف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما
موجودا البتة بل الموجود لون آخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه
لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس
حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب
منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب
دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء
في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط
وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء وقالوا انما يحدث
اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم
شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق
الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك
اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا
عائق هناك سواها والثاني بط لان الظلمة غير مانعة عن الابصار
فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا
نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي
وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا
ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء
قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض
اشد من ذلك وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة

بالمهية يوجد كل منهما مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون
في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس
معها فاذا افتقد مراتب الضوء باسرها افتقدت الالوان كلها وانما قلنا
نحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان يتوقف انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر
آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب
الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس
يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا
في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان
اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي
الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات
وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف و
اخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في
الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول
توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأمل في ذلك تأملا
شافيا تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف
هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول

الجسم المضيء مشروطا بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود
الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف فمنعناه
وان اراد المعية او الاعم فهو غير مخل على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون
كما في البلور اذا وقع عليهما ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود
اذا وقع عليه ضوء الشمس تشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر
بنفسه للحس والآخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس
امرا موجودا زايدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور
ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور
المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل و
يتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف
الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك
بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا
في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان
اللامع بالليل يظهر قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زايدة على
لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف
البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان ضوء هذه الاشياء ليست

الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده
فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان
يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك
ندعي ان الضوء كيفية زايدة على اللون وجودية زايدة لان البياض والسواد
قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند
الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور او الماء اذا كان في
ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور
اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون
قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا
مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير
الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف
المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد
مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما
بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية
بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول
فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة
عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما صدق
عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها

الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها اذ هنا
وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع المهية
وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية و
ذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى واشد وتقدم بعض الجزئيات
على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئيات
المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من
العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جارية في الامر الخارجي
لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور
بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا
فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى واقدم او اشد
فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك
في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا
الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف
ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على
السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق الاشتراك الاضعف فيها لانتفاء
بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي يوجد في نور الشمس دون القمر ان
كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم تتفاوت النورين
في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا

مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في
مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا
تفاوت لان مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي ما هو صح
توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض
لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما
على السواء اجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وانه لم يدخل في
مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله
في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان
يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك
انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنها داخل في مهية
بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل
في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام مهية الانوار وجنسا لها
ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امر خارج عن حقيقة النور داخلا
في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر
الزائد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء
وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة
بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في
نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض
وحرارة ولا يمتنع ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول
مطلقا

في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة لكونه من جنس العارض
و زيادة فيه فان الخصوصية التي صح

العدد الزايد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت
ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في
افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقص وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك
والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا
ان تفاوت الخط الاطول والاطول تفاوت في المهية الخطية وانها في
الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط
وان لم يكن داخلا في مهيته وان ادعى الفرق بين ما اذا كان ذلك القدر
الخارجي عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا
في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في
اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به التفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في
مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة
والضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا لا فراد شخصية مخالفة
للكلي الآخر وضعفا لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في
المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض
الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء تمسكا
بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما
قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان

الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان
الى آخر كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع آخر وينعكس
عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء
في المقابل للمضيء ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة
وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما
كان بسبب مقابلته للجسم العالي يتخيل انه انحدر من العالي الى السافل و
ما قيل من انه لو كان كذا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء
من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في
الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك
المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه
يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاولى الى الجسم الاخرى اما في الثالث
فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة
المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان
ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك
وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه
لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات
كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان الاول انه لو
كان جسما والاجسام في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط
به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات

ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر
والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا
لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان شفافا فلا فان صفحة البلور و
الزجاج يزيد ما خلفهما ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون
في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن
كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كان اكثر كان
الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه ولا يرى ان تلك الصفحة اذا
غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة انما هي للعيون الضعيفة
لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية
بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع
حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع
والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس
اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء
الرابعة الى وجه الارض مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من
الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج
من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن
لان المفروض انه لا منفذ ههنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا
يلزم ان يحيلوه لتحيز بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم معه عرض

ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد
لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القايم
بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي
وهو القايم بالمضيء لغيره كما للقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل
الشمس ضياء اي ذات ضوء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان
ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء
وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء
لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء
الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم
ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انه كيفية وجودية
على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من
ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار
من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار
بين ان يكون محيطا بالرائي والمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك
بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في
الغار او يقال العايق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة
بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو
الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم
لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم فيما اذا كان

ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل
بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم
يكن حالة الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك
امر محسوس لانا نرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في
الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حالة التغميض شيئا في عيوننا
بل انا في هذه الحالة لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد كذا
الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية
بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا
واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى
الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات
وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط
المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث
في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع
الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة من المقروع للقارع والمقلوع للقالع
كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة ومن
المراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم
مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت
لانه متى حصل التموج واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا
باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصاعدة و منقطعا

بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج
الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين
على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد
ولا صوت ههنا واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في
بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان
استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم
بكون الصوت معلولا للتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في
كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على
الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج
اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع والقالع الى
الجنبين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك
التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا
ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء
قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول
الى السامعة سببا للاحساس به لا للوجود في نفسه بناء على ان القرع
وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت الزماني
ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني و
ان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا
للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة و

جزء اخير امنها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن في
الخارج متعلق بقوله الحاصل يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات
الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت في الهواء الخارج عن الصماخ
ايض لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور
للصماخ حدث في هذا الهوا بسبب التموج الصوت ولا وجود له في
الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا
في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان
التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل
قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين
او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يق يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل
لان ادراك الجهة ان اثر الهواء المتموج يجئ منها الينا وتميز القرب والبعد
لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا
في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف
الاذن السامعة وليس كك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجي الصوت
من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان
الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح
الثاني لزم ان يشتبه القوي والضعيف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعد
القوي والقريب الضعيف نظر في الصوتين المتساويين في القرب و

البعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد و
ليس كك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على
وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقرب والبعيد
من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيد في
مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف
بالصوت الى السامعة شرط الاحساس على ما مر مستقصى في مبحث
السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل
اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في
زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهوا القارع للصماخ
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع
الاثر الوارد من حيث ورد وبتتبع ما بقي منه في الهوا الذي هو في
المسافة التي منها ورد الى الصماخ قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد
علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر
لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من
الذي وصل الينا الى ما قبله مما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان قد
بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى ونحن ندرك الوارد
وموارده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي
من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدأ
لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نعرف في البعد بين

الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى التى هى اقرب الينا
ونفرق فيه بين كلامى رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد
الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر
وقال الامام هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه
هب ان السامع يتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدركه
السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا و
لم يكن الجهة مدركة له لم يكن هناك كون الصوت حاصلة فى تلك الجهة
مدركا له فبقى ان يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث
انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع
لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا
واجيب بان الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان
لم يكن تلك الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما
يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من
المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاءه اى بقاء الصوت لوجب
ادراك الهيئة الصورية يعنى ان الصوت غير قار الاجزاء فى الوجود
لا يمكن بقاء الجزء الاول منه فى زمان وجود الجزء الثانى منه بل يوجد
اجزاءه على سبيل التجدد والتقضى كالحركة والزمان وذلك لان الصوت
لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التى يتكلم بها باقية حال
التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة فى الوجود يستلزم سماعها

اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا
او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث
حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون مقابلها
يرجح سماعها فى البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف
ليست اجزاء للصوت بل هى من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت
ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجرى
الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من
الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يتجاوزه الى من كان
بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل
مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه
تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء
المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث يصرف
هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من
ذلك صوت آخر هو الصداء ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا
قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله فى الحدة والثقل تميزا
فى المسموع والحرف هو الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض
عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن تحتملهما
وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما

[illegible]

يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين
بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز
مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد
باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانهما قد يختلف مع
المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة
حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاملا اما مصوتة
او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي يسمى حروف المد واللين وهي
الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من
الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما
صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد
يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة
ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على
الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا
كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله
من جنسه متماثل او مختلف بالذات او بالعرض يعني الحروف اما متماثلة متخالف
لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كاليائين
بين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة متخالفة اما بالذات في
الحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفان سواء كانتا ساكنتين

او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين وبالعرض كاليائين
اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة و
بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض و
ينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا
يسمى المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف
المؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام
الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام
لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي
هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم الخصم
وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة
عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت
تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ
صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قايمة بنفسه متعلقة بالمامور به
او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين
اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي
الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة

فى الامر والكراهه فى النهى واما ثبت الشاعره فاما الاعتقاده بثبوت كلام
نفسى تقليدا واما لان المقصد الاصلى من الكلام هو الدلاله على ما فى
الضماير ويسمى بهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول
وحصر فيه تنبيها على انه آله يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك
الآله والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفى الخبر الى الاخر قايمة بنفس المتكلم
ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه
وان المعنى النفسى الذى هو الامر غير الاراده لانه قد يامر الرجل بما لا يريد
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه
قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه وهو
واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته
اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا اراده قطعا ومثل ذلك يمكن ان يتوقع فى النهى
استدلالا واعتراضا فيتوقى المعنى النفسى الذى هو فى النهى غير الكراهه لانه
قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده فى صورتى الاختبار والاعتذار ويعترض
بانه ليس هناك حقيقة النهى بل صيغته فقط اقول القائل ان يقول المعنى
النفسى الذى يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم فى صورة الاخبار
عما لا يعلمه وهو اذ ذاك مدلول الخبر اعنى حصوله فى الذهن مطلقا فى
المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة فى مثلها يعنى من الكيفيات
المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعنى الطعوم البسيطة تسعة
لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحراره او البروده او الكيفية المتوسطة

ومن قابل هو الكثيف واللطيف والمعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل
فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة بتقسيم الطعوم بحسبها فالحراره ان
فعلت فى اللطيف حدثت الحراقة وفى الكثيف حدثت المرارة وفى المعتدل
حدثت الملوحة والبروده ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة وفى
الكثيف حدثت العفوصة وفى المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة
بين الحراره والبروده ان فعلت فى اللطيف حدثت الدسومة وفى
الكثيف حدثت الحلاوة وفى المعتدل حدثت التفاهة وهى على نوعين
احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثانى
ان لا يكون له طعم فى الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه
شىء يخالط اللسان فلا يحس منه بطعمه ثم اذا احتيل فى تحليل اجزائه وتلطيفها
احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هى المعدودة فى الطعوم دون
الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحراره والبروده والكيفية
المتوسطة بينهما ثم وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحراره والبروده
وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد
من تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حده فلا ينحصر عدد الطعوم
البسيطة فى عدد محصور فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والدود
والخطمى الشئ يحس من كل منها بطعم ولا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة
وايضا لا يلزم الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم
غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف

في الحس لكن لا طعم له

بينهما الا بالشده والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وحده
والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار
والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعه على تلك الوجوه المخصوصه
لم يقم عليه برهان ولا اماره يفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم
دعاوي خاليه عن الدلايل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات
ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحراره تفعل كيفية غير
ملايمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحراره
تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت
الكيفية الحادثة من تاثير الحراره غير ملايمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية
غير ملايمة في الغاية وهي المراره فانها ابعد الطعوم وابعدها عن
الملايمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم
الحراره مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحراره
ويفرق تفريقا عظيما لان الحراره المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى
فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملايمة وتفعل الحراره
في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها يكون في عدم الملايمة دون
ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ يفرق تفريقا صغيرا لكنها يكون غايصة فان
القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحراره ولم يمنعها من النفوذ فيه فيغوص
في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحراره ويكون التفريق صغيرا
فلابد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملايمة وان يكون دون المراره في

عدم المراره ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بين الحرافة والمراره
في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحراره اقل من مقاومة الكثيف
واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير
فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المراره في عدم الملايمة
واقوى فيه من الحرافة لان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمراره
يميل الملوح الى المراره مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة
قريبا من المراره بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل
انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ
حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة
رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة
الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا
السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي
والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد
ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبروده يفعل كالحراره كيفية غير
ملايمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم
ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة
بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف
ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف
في القوة والضعف فيفعل البروده في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف

التكثيف اعنى ان الكثيف يمنع البروده عن النفوذ فيه ويقاومها فيجتمع اجزاء
البروده ويوثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه
العفوصه التى تقرب من المراره فى المنافره ويفعل البارد فى القابل اللطيف
حموضه لان اللطيف لا يقاوم البروده فينفذ فى اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل
بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفيه يكون عدم ملايمته اقل من عدم
ملايمه العفوصه بكثير وهى الحموضه ولان الحموضه يحدث من فعل البارد فى
اللطيف فان الثمر العفص لشده برودته وكثافته كلما ازداد ما يشتد ولطافته
واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضه ويفعل البروده فى القابل
المعتدل قبضا وهو فى عدم الملايمه دون العفوصه وفوق الحموضه لان تكثيف
البروده فى المعتدل اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها فى اللطيف
على قياس ما مر فيحدث فيه كيفيه عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه
فى عدم الملايمه فوق الحموضه ظاهر واما كونه فى ذلك دون العفوصه
فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينتفر الطبع عنه نفره
شديده والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفره عنه فى ذلك القدر
والمعتدل الذى هو بين الحراره والبروده يفعل فعلا ملايما وذلك لانه
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث
منه طعم ملايم وهو فى القابل الكثيف الحلاوه وذلك لشده المقاومه بين
القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويوثر تاثيرا تاما
ملايما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفيه

هى فى غايه الملايمه اعنى الحلاوه التى هى اشد الطعوم ملايمه للامزجه المعتدله
والذها واشهاها عند القوى الذايقه وفى اللطيف الدسومه لقلة
المقاومه بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه
ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحصل منه كيفيه ضعيفه ملايمه هى الدسومه
وفى القابل المعتدل التفاهه وذلك لان القوه المعتدله يجب ان يكون
تاثيرها فى القابل المعتدل اقل من تاثيرها فى الكثيف واكثر من تاثيرها
فى اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفيه ملايمه للامزجه هى اضعف من
الحلاوه واقوى من الدسومه الا ان هذه الكيفيه لا يوثر فى المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافه والكثافه
فلا يحس بهذه الكيفيه لعدم تاثير الفاعل المعتدل فى القوه الذايقه لا
بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومه
فانها وان كانت ضعيفه الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيوثر
فيه بمادته وان لم يوثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومه دون التفاهه وقد
ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافه ثم المراره ثم الملوحه لان الحريف اقوى
على التحليل من المر ثم المالح كانه مكسور برطوبة بارده لما عرفت من
سبب حدوث الملوحه ويدل ايضا على تاخر الملوحه عن المراره فى
السخونه ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم
العفوصه ثم القبض ثم العفوصه فان الفواكه التى تحلو تكون اولا
عفصه شديده البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت

مرّم

الحموضه

الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل
بردا من القبض لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب
لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على
انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية
لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم مختلفة المراتب
التي لا ينحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب
من تلك البسايط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المفرده
فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك
البسايط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب و
التركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك
الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حده نحو البشاعة المركبة من مرارة
وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في
التشيحه والسبخه ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم
المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة
والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسم لانواعها
الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رايحة طيبة ورايحة منتنة
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم
لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رايحة حلوة

ورايحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال
رايحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع
الثاني من الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة
باستعداد شديد نحو الانفعال اي تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة
هو وهو طبيعي كالممراضية واللين واللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال
اي تهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان
لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان
المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية
على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء
بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال
فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل
للانفعال او اللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته
اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للاخر انه
بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصف
ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة
الى الفاعل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل
القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده
من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال

[illegible] عن قبول المرض

وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة
بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فيطلق
ما توهم من ان المتوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجاز فيكون الملاق خطأ من
حيثا للقدرة النفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من بين
الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها البعض المجردات
من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان
ان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا لعارض
يكون العفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون
صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما
تصور او تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة
الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة سمي تصديقا
والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه سمي جزما واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا له
فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك سمي يقينا والا تقليدا فان قيل
لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات
لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل
قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد
مطلقا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن

مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها فان غفل عن
مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها عن مباديها
التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك
المبادي ويطلق تارة ويراد به ما يتناول اليقين فقط ويطلق اخرى
ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا و
فسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز
نقيض ذلك فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم
يوجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزه لشيء يخرج الصفات
التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة
مثلا توجب امتيار محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب
تميز المحل وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج
الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن
والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قايم فقد حصل لنا تميز متعلق
بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة
بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد
يحتمل السلب بمعنى انها لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال
وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن
ان يلوح امر يوجب بان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات
الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها

بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في
بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق
اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصورات علما
بل ما توجبه فالصواب ان يق كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه
نقيض ذلك التميز ولا يحداى لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد
انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ
والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب
وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه
بان معلومية غير العلم انما يكون لحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير
لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو
معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور ويقتسمان الضروري
والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب
والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري
ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من
الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من
انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل
الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام
كك فله وجود لما مر من ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له والذي ليس

فى

في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله
والاول بط اذ لا حقيقة للمعدوم بل للممتنع حتى يحصل في العقل فتعين
الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا
اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس مهية المعدوم
لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم
بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع
كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود
وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا كك فان
قيل علم الله تع بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان
الدليل فيه بعينه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما
يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر
يسمى حضوريا وهو بحصول الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا
وللامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته
لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشئ على الاخر
لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده
فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا
عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما زادهم قيام البرهان على
القول بحصول صور الاشياء في ذاته تع حكم بعضهم بان علمه تع بالاشياء
انما هو بحضورها انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا

المسموعات القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقيقة لها ثابتة حتى تحضر
حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد
آخر وقوله وحلول المثال مغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان
العلم بالانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا
مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنع الحصول في
النفس عند تعقلها لها والتالي بط تقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال
من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير
من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت
تلك انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالها وقد مر هذا البحث مستقصى في
صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العلم يتحد بالمعلوم
عند العالم وطائفة اخرى الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل
الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي
اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف
المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات
متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من
المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق
بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا نهاية له اذ ليس مرتبة من العدد
اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا يعلم واحد عالما بمعلومات
ما لا نهاية له وانه مح ورد بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير

معلومة لنا وبانه لو لا يجوز ذلك في حقنا كما انه جاز ذلك في حقه تعالى
وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال
الرضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك
العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب
بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي
معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان
للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد
بهما جواز الانفكاك محال بان يتعلق بهما علمين وذهب ابو الحسن الباهلي
الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا
مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة
ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه مح
بالضرورة الوجدانية اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومات بعلم
واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي
الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فحينئذ فيكون التعلق
بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقا
بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق المتعدد على التفصيل

ومن حيث انه كثير فلا يكون العلم التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه
اذا فسر العلم بالتعلق ايض يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع
من حيث هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني
تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع
فيه فهو مم اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى
بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم
بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا
وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تهاربا عن لزوم التغيير في علمه تع فزعموا ان
علمه تع في الازل بوجود الاشيا فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها
واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تع صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد
المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تع وهو بط لان المعلوم
فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في
الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة
فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم
الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي
يستلزم تلك الاضافة فمن قال منهم انه صفة ذات اضافة توجه عليه
ايض ذلك الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين
وتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فقوي

فقط ومن قال منهم انه صورة توجه عليهم الاشكال م

الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء
بنفسه بتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين
ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا تتحقق
الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب
عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد
يجاب ايض بان احدى الصورتين موجوده بوجود اصيل والاخرى بوجود
ظلي وبذلك يمتازان ولا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري
لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون معلوما هنا
القدر كاف لتحقق الاضافة المذكوره بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس
العلم او لازما له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض يصدق
تعريف العرض عليه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحال
كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان
المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصوره المعقوله من الجوهر جوهر
لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع والصوره المعقوله من الجوهر كالحيوان مثلا وان
كانت في الموضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني
لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع و
الجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك
من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه

علیه م

كاف م

عالما بها بكونه بحيث يصح ان يكون م

معلوما موجودا في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في
موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية
اعني العلم به فليست موجوده في الذهن بل في الخارج وفي وجود الخارجي
موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق
عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات
النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا
الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي
وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت
شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم في الخارج
كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذا
كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه
ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات و
متواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها
بعد شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل
اولا والاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا
فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بمعنى
لا يعزب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير
لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول هي الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي

وَمكتسب يعني ان العلم تقسيم اما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة

المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا وهي قضايا يحكم بها العقل
بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد
لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين
كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان
او لتدنس الفطرة بالعقايد المضادة كما في بعض الجهال والا ناس تعم
لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس
نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا
لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عند تصور الطرفين ولهذا
يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة الحكم
والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد
لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا
القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل
بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس
ولا فكر كانت من جملة قضايا كانت قياساتها معها قلنا بل حصل
بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذه القياس

من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم العقل
بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان
نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دايما جانبه الذي يلي الشمس
فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كانت كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى
المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون
المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن
وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر
الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قراين
افادت اليقين وقام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر
من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه
بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقراين فانه انما يفيد اليقين اما باستدلال او بحدس
من القراين وعلى الاول يخرج عن المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات
قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس القوي كما هو في المجربات و المخفي
الفارق على ما ذكرنا هو استقلال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها
قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دايما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات

معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة
بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل
يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء
بشاوله واعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف
الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال اما
ان يكون الواسطة فيها هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات
وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في القسمين البديهيات
والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر
الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد
حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان
كون المجربات والحدسيات والمتواترات من قبيل الضروريات موضع بحث
على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي و
كذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من
قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من
قبيل الظنيات ق واجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه
بذاته والى ما يقابله كساير العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق
فزال الدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك لان الاشاعرة لما استدلوا
على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تع عالم في الازل بصدورها عنهم

فيستحيل انفكاكهم عنها لا اشاع خلاف ما علم تعم فكانت لازمة لهم فلا يكون
اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وقالت الاشاعرة
كيف يجوز ان يكون علم الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور
فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني انه اصل
موازنة في التطابق وبيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر
لانهما متطابقان فكان كل منهما موازن للاخر متوازنا اى متوافقا في الوزن
والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له
فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوش على الجدار الى ذات الفرس فكما
يصح ان يق انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يق
انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يق كان زيد في
نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك
لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان
قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم
ان لا يكون علمه تعالى فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري
في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة والاصل
فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور بينها وبين الواقع الذي هو معلومها و
العلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري
فبالحواس واما الكسبي فالاول يريد ان علوم الانسان كلها يفيض عليه من
المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل لان فيضانها عليه يتوقف على استعداد

لا يصح ان يق ذات الفرس هكذا لان الصورة كان كذا كذلك

مخصوص اما الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة و
الباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة
على المهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة
بعضها مع بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك المهية
مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها
استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل
هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل
له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعدادها
بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب
استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه
الكسبيات على ذلك القانون استعدت لفيضان كسبيات اخرى وهكذا
وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة
النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او
عرضا حاضرا او غايبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك
بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم
والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات
ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية

متعلقه بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا
وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع والثاني هو الاحساس فقط فهو
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما
تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل يفارق والتقدير
يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول
تعلق العلم بالعلة اما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم
العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لمهية العلة بمعنى
انه يلزم من تصور مهية العلة تصور مهية المعلول وذكر في الملخص انا متى
عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المعلول ومتى
كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول
بان التعقل يستدعي حصول مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر
لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني
علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد
قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المعلول
قلنا قد حصل في الذهن مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج
فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم
وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في
الذهن وهذا هو المط واما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة

له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من
حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية
والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو
علم ناقص بالمعلول واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها او
معروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهو علم تام بالعلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان
العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يق
العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان
العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة
ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة
على ان القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم
في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بساير الموجودات لكونه عالما بذاته من
جميع تلك الوجوه فقد يمنع في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يق
العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان
العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في
ذلك ان العلة التامة بخصوصها مقتضية للمعلول المخصوص والمعلول
الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي
لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات
مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة

عالما بذاته وانما ثبات علمه بغيره من المجردات
بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع
التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم
بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول
تعم صح

فلا يكفي العلم التام بالسبب لكونه بالعلم
ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم
التام مرك

يستلزم العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانيته
العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما
والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور اتفا
فان اقتضاء العلة المعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد
استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب
التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان
آ موجود علم ان ب موجود ايضا لما علم ان خصوصية ذات آ تقتضيه
لخصوصية ذات ب دون العكس فاذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ
موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة
المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بمهية
المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بمهية العلة الا ان يكون المعلول
لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه
بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون
قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل
الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد
القريب والبعيد والمتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا
ونظرا الى ان استعداد الشي كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب
اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة
الجهل وبين الفعل المحض الذي هي حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي

وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا
كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل
عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة
بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه
بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة
من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها قال الامام
ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك
التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها
فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا
اصلا نعم ربما كانت حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل
وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة
في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة
ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا
وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له
في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة تتميز بالبديهة عن الاولى التي هي علم
بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من
الاحساسات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد في
الابتدا حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى فلا شك
انا ابصرنا تلك الجماعة حاصلة في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة

[illegible]

[illegible]

بالعلم الاجمالى والثانية بالعلم التفصيلى والثانى انه يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة
لكانت مساوية فى الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون تلك الصورة
حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من
الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى
ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم
منها بصورة ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور
متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث
هو وتارة مترتبة فى الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحد بعد واحد
فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالى والتفصيلى ذلك الذى ذكرناه
من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالى
بهذا المعنى لا يكون متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين
الفعل المحض الذى هو حال التفصيل لانه حاصله يرجع الى ان المعلوم قد
يجتمع فى زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب فبذلك لا يختلف حال العلم
بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى
التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافهما مقيسة
الى المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا
لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية
وله لازم وهو انه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال

هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهى مجهولة فى تلك
الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شئ يحرك البدن فان
لازمها اعنى كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف
بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا
الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حضورها فى العقل كالمخزون
المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطورة
بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا
فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب
معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واحضار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول
فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالى والاخرى تفصيلى
كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام
فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا وقوله العلم الواحد اما صح
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان
العام فلا شك انا اذا حكمنا على جميع افراد الشئ فلا بد ان يكون معلومة لنا

ولا علم لنا في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل
جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد صح امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان
المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده
وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه
وذو السبب انما يعلم بسببه كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان
العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم
كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث
هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا
التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم
لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن
علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بالمسبب بمجرد امكانه
لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه
ايض وايد ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك
فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايض البرهان الاني استدلال بالمعلول
لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته
المتعينة الا بالسبب والحاصل ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه
ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بكشف او الهام او حدس وبالقيد
الثاني اعني بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت

وعلى الثانية بان من علم ان أ موجب لب واستدل بالالف على الباء
فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه
لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايض كلي لان صدور
شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايض
واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل
بهذه الالف على هذه الباء كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام
والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله
والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على التشخص من حيث هو تشخص
كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا
على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات
المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل انه العلم بوجوب الواجبات و
استحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح
ذاتيان للفعل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المصنف طاب ثراه العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان و
الآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات
لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل

ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اى غير ما هو مناط التكاليف
بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس
باعتبار مراتبها فى استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب
على قواها فى تلك المراتب ايض بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها
عما فوقها من المبادى واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات
قوة تسمى عقلا نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها فى البدن تكميل
جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايض عائدا الى تكميل النفس من
جهة ان البدن آلتها فى تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا
وله ايض اربع مراتب اما مراتب النظرى فهى اما كمال واما استعداد
نحو الكمال قريبا او متوسطا او بعيدا فالبعيد وهو محض قابلية النفس
للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى
نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوتها فى هذه
المرتبة ايض بهذا الاسم وكذا الحال فى ساير المراتب يطلق الاسماء على
المراتب انفسها وعلى المراتب النفس الناطقة فى تلك المراتب وعلى قواها
فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق بالنسبة
وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها
بخلاف الهيولى الاولى فانها فى حد نفسها خالية عنها اذ ليس شى منها
ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد

بالملكة

بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ
فى هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال
اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان
قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحصال النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد
الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان تحصل النظريات
مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج
نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولانى
والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل
استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر فى الحدوث عن العقل
المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه
فى البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة
فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر فى الحدوث فجعله مرتبة
رابعة ومنهم من نظر الى التقدم فى البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايض العقل
المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات
معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شئ منها اصلا
وهو بهذا المعنى انما يكون فى دار القرار ومنهم من جوزه فى دار الدنيا
لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم

قد نضوها وتجردوا عنها وانخرطوا في سلك المجردات التي يشاهد معقولاتها
دايما وأما مراتب العملي فأولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية و
النواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الرديئة ونفض
آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها بعد الاتصال بعالم الغيب وهو
تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة
الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى
وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض
من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فبينهما كما في العموم والخصوص
الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم
مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا اشد اولا وهو المشهور وقد
يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه والى
التصور فبينهما كما ان اي العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب
اصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر
وبالمعنى الاول اعم منه اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف
العلم وفي هذا الكلام تحمل ما لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد
بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس
كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم
اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى

التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد
بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون
اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق
الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين
بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او
الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني
والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما ولا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب
النسبة والآخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني
فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان
للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال تلك الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث
يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا
بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة
بين الادراك والنسيان ففيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من
وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها
اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي
بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وحينئذ لا يبقى المجرد خزانة للمعقولات

النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما
ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين
اى طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق
كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الا بالاعتبار لا التصور
والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر
وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة
اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم النفس بذاتها وبسائر
القايمة بذاتها اقول ذلك ظ في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او
وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا
ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا
او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة
منهما كما في علم النفس بسائر صفاتها القايمة بها وذلك يسمى علما حضوريا
اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم والاعتقاد كان نحكم
على تصور الانسان مثلا وعلى التصديق بحال من احواله بانه كذا كان
العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور والتصديق غير
محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه فكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات
مغايرا له بالاعتبار لكن سائر اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور
النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك
وح يكون العلم مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما في الآخر

قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم
العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى
يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى   خلاف صح
شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل
وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين
اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا
مع النفس من الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان
قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله
ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان
بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئية
ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري
من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اى مبدأ اتفق   بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيف ما اتفق صح
بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه
بانه ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة
الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين
يعني يكونان على الشرايط المعتبرة في الانتاج افادتا علما ضروريا من غير تخلف
اما اذا فسدتا احديهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضروريا يعني لا يستلزمان
العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج

خيما حال الضرورة على الوجوب وعلى البعد به فلا تغفل
منه

كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اى الجهل كما اذا قيل كل انسان حجر
وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة
فى هذين المثالين اما اذا كانت الصورة وكلتاهما فاسدة فلا يفيدان شيئا
اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر
لا ينتج شيئا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس شاعر
وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل
به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول فى كيفية هذا الحصول
والمذاهب فى هذه المسئلة ثلث الاول مذهب الاشعرى وهو ان حصول العلم
عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها
مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشئ منها مدخل فى وجود شئ آخر الا انه
يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه
لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه
يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى ذلك خارقا للعادة ولا شك ان العلم
الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثانى
مذهب الحكماء وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث
موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك
ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج فى تلك القاعدة الثالث
مذهب المعتزلة وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية
صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر

منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب
النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذى هو فعل اختيارى لنا فيكون
صدورها بطريق التوليد وارادوا بالفعل هنا الاثر الحاصل بالفاعل لا
نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير
الا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة
المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد
مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر
ابتداء لاشتراكهما فى النظرية واجاب المعتزلة بان هذا لا يفيد اليقين لكونه
قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا
توجد فى ابتداء النظر هى عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه
لكان ذلك العلم من افعاله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير
فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير
مشتركة والا منعنا الحكم الذى هو عدم التوليد التزمنا التوليد فى التذكر
فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن من غير قصد من العبد لا يولد
العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد
بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو
من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله
فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء

النظر الذي لا يلزمه هذا المحذور أقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما
مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره لكن ومن تحصيل الحاصل
وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا
فهو يستلزم العلم به واختار المصنف ان حصول العلم عقيب النظر واجب
ولم يتعرض الى ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء
او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره
الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم
عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل
الامام اما على وجوبه فبانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل
متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع
ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر المذكور ممكنا واقعا بقدرته تعالى
لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في اسناد الاشياء
الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه
عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى كما
يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب لتمكنه
ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن

لكونه م

لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحقيق النظر
صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني النظر كاف في معرفة الله تعالى ولا
حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم
بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها او
سواء كان معه معلم اولا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى
يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب بانه يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى
بخاصة تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج
الى النبي صلى الله عليه وآله الذي يعلم الاشياء بالوحي والثالث ان صدق
المعلم ولا بد منه ان علم باخباره وبصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره
هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيه بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى
يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عنه عن الله تعالى
بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب
بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم
بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور
ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي
يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال و
بهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد.

عليهم بان يتوقف ذاته تعالى لكونه مجردا غايبا عن الحواس لا توجد مقدمات ضرورية
يناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول
العلوم الضرورية كما ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات
والتصديقات ولا شك ان العلوم الفايضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس
فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ
للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في
المعارف الالهية اذ قد بين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية
والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد عليهم ان يتوقف ذلك المعلم هو النبي
صلى الله عليه وآله ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب
عما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة
بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن
ماخوذا من معلم وامتثالا الامر على ما قال النبي صلى الله عليه وآله
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا
يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم
بان يتوقف ذلك المعلم هو النبي صلعم وكفى به اماما مرشدا الى قيام الساعة
من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف
النجاة على ما بعده والاعتراف بامامته وهم وجهان الاول انه كثر
الخلاف بين العقلاء في معرفته تعالى كثرة لا يحصى فلو كان العقل

النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها
متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض
الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد
دل الاختلاف المذكور على صعوبة التميز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم
الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى
ظن كالنحو والصرف والعروض ولا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاج
اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم من الحس والطبع مع ان المطلوب
فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه
مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نم ولا يفيده دليلكم
نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة
مخصوصة حتى يستنتج منها علوم آخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت
مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليهما من الكسبيات لكان كل من
علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة
الى تلك الضروريات بواسطة او غير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من
العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان
الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي
علموا نتايجها وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر
صحيحا كان او فاسدا بعد شرايط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم و
الغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب

فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب
معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية
الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل
وانه يرد عليه ان من حصل العلم بالمط من دليل ربما ينظر في دليل اخر على
ذلك المط فينتج له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل
لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف العلم الحاصل بالاخر تشخصا
ضعفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا
كتعدد الفاعل ووجوب التاديه مشروط بعدم سبق العلم بالمط
من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم
عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك
في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما
يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك
نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر
كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل
المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب صارف عن النظر
ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان
يضع ذلك معتقده ويتوجه عنه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم
وهو جازم بكونه عالما ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات
حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما غافلا عن خصوصية ما يؤدي

فادته

فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيه ولا عنه الجهل المركب واما
المبادي مرتبة فعدوا الانتقال منها الى المط فذلك حدس لا نظر و
زاد المص طاب ثراه شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط
ربما يصرف في مقدمات عنده او ملقاة اليه وربما فادته الى المط
كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضد المط
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في
معرفة الله تع بموجب العقل ام بموجب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول
والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول
ان شكر الله تع واجب وهو متوقف على النظر لانها ليستحضر ورهبة وكل مقدور
يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان
شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تع لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب
العقلي واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليات اي شكر الله تع ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر
واجبا عقليا اما ان شكر الله تع واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب
عقلا ونعم الله تع على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى
ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست الا منه ومن المعلوم
ان من انعم عليه مثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعرفه بانعامه

ولم يدع عن كونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا لذمه العقلاء
قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك
فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان
العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه
قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة
بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي مضرته ناجزة لو لم يدفعه
كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى
ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعالى فاذا لم يعرف
لم يتصور ان يشكره واذا عرف بصفات الكمال عليه علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله
ايضا واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر
واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير نبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضد اللطف على تقدير نبوته كان
التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد اللطف اعني
الوجوب العقلي على تقدير نبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان
الوجوب الشرعي منتف على تقدير نبوته لان الوجوب لو كان بالشرع
لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على
العلم بصدق الرسول لانه مثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف

على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب
هذا النظر اعني النظر في معجزاته ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في
مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل
فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول
انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف
وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع منه وانا لا اعرف وجوب
النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام
الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك
باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا
فرضنا وجوب النظر بالشرع وقفنا عن حال الرادى الى بطلانه وما يلزم
انتفاؤه على تقدير نبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لاستلزام المحال
اعني افحام الانبياء عليهم السلام اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم
والفرق بينهما ظاهر لا ستر فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاؤه
لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته و
ما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
المحال فثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفاؤه بل ذاته
يقتضي انتفاؤه لانه ذاته اذا اقتضى انتفاؤه فذلك الاقتضاء ثابت
له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي

انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس
الامر وثبوت الحكم ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا
على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وستكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف
العقاب لان احتمال الخطاء قايم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة
فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل الاتصاف المعرفة
بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت
على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما اوقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبرا وايضا شكر المنعم ليس بواجب
عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فنفى التعذيب مطلقا اعني التعذيب الدنيوي والاخروي قبل
بعثة الرسول وهذا يدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها
ويلزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو
عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفايدة
يلزم العبث وهو غير جايز عقلا وان كان لفايدة فاما للمشكور وهو
باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة قطعا
ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال
ان لا يقع لايقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة
الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مايدة سلطان يملك

المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول
منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته
شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى
بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك
وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس
الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة
المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر وعلى تقدير
توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر
لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يزعمه البراهمة
او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو
سلم فلا نسلم ان المعرفة واجب مطلقا فان معناه الواجب على كل تقدير وجوب
المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة
للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل
ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في اثباته
اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جايز
الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب
واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون
باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه
وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه

تح وانما الحح ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظ لاستغراق
فيه اقول يمكنهم تتميم هذه المقدمة بانه لو توقف الواجب المطلق على شيء
وكان ذلك الشيء جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف
عليه هف وايضا التكليف بالمح جايز واجابت المعتزلة بانا سنتكلم على
اصله وتثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء
في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي
او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا
على مشقة فايدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال
فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر
الآخرة ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا
ذلك الا باستقلاله بامر الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست
كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكره من الالهام
والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام
من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج
الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما تفي المزاج بها فهي في حكم ما
لا يكون مقدورا لنا والمراد بالواجب المطلق ما لا يكون وجوبه مقيدا
بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون
واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب

على تقدير الاتيان به والتكليف بالمح قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني
اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك
بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس
معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى
انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا
يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها
معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
وتفيد العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا
الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه
على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة والانظار بط قطعا وعلى تقدير صحته
بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يسمع الى النبي وكلامه الذي
اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء
اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهذا هو المراد بافحام الانبياء
عليهم السلم واما ثانيا فبالحل وهو انه ح ليس للمكلف الامتناع من النظر
ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع عندما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع
ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم او لم يعلم فللنبي ان يقول
ليس لك الامتناع من النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين عليك الا

١٤٤

بل لا يسوغ ذلك اهمال لا يليق فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب
لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم
يقل له انك مكلف بكذا وهنا قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل
في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه
وبهذا الحل يندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا فيقال قولكم لا يجب النظر
على ما لم ينظر بط لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف هنا
على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا
المطلب مسلكان الاول بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على
وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعم قل انظروا ماذا في السموات والارض
قوله فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر
في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه
ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال عليه الصلوة والسلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على
ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد وهو ان معرفة
الله تعم واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعم
فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر

وهو لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه و
الاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على
دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك من وجوه الاول ان وجوب
المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعم
وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعم وهو تحصيل الحاصل
او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعم كيف يعلم تكليفه اياه وهو
ايضا بط واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف بط لانه تكليف
الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم به والتصديق به
كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم
انه مكلف الثاني وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على
خلافه وذلك لتقرير النبي صلى الله عليه وآله والصحابة العوام على ايمانهم
وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلايل الدالة على الصانع
وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان
والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك
التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الدلايل اجمالا كما قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب
انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل
للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من

منع م

الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك
والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك وندعي ان العرفان التفصيلي واجب
لكنه فرض كفاية فان الواجب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار
الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب
الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف
عليه ذلك الشئ واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق
بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها
ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو
ازهاق الروح وهو غير مقدور له بناته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب
الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع
المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة الاول
انه ليس بواجب شرعا بل منهي عنه شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسايل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر
ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عليه السلام من
احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل

ثم بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما
ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا
قطرة من بحر مما ينطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير
الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلايل وتلخيص
السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء
النفوس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم المزكية والتمكن من مراجعة من يهديهم ويدفع عنهم ما
عسى يعرض لهم من شك او شبهة في كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم و
ايضا لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين
فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا
الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح
المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط
وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرنا قدح في
الفقه فكذا لم يلزم قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه
القاعدة والاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة
كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه عليه السلام نهى عن الجدل
كما في مسئلة القدر روى انه عليه السلام خرج على الصحابة فرآهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه فقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا

عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلم اذا ذكر القدر فامسكوا
ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان هذا
النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيف
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة
الباطل في صورة الحق بالتدليس والتلبيس كما قال الله تعم وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما
الجدال لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به كما قال الله تعم وجادلهم
بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة
الرسول صلى الله عليه وآله لابن الزبعري وعلي عليه السلم للقدري مشهورة
روي انه لما نزل قوله تعم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال عبد الله الزبعري قد عبدت الملئكة والمسيح افتراهم يعذبون
فقال عليه السلم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي
وعتق امتي فقال علي عليه السلم اتملكها مع الله او دون الله فان قلت
املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله
فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام
الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك
كيف وقد مدح الله تعم بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض

الحلوه

ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثانيها قوله عليه السلم
عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر
بطريق م
فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد
في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو
بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت
عجوز قال الله تعم هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم
بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيما
قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار
على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما استدل للنابه من قبيل
القواطع وملزومه العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به
النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن
وهو الامارة وبسايطه اي ما يتالف منه ملزوم العلم او الظن اما عقليه
صرفه كقولنا العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي
كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلم انما الاعمال
بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد
الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدقه لا يستفاد من العقل على ذلك
التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور
ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقليه

كقولنا تارك المأمور عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم وإنما قيدنا المقدمات
بالقريبة لأن النقلي الصرف ينضم بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر
فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في إفادة
النقلي الظن وإنما الكلام في إفادته العلم فالمعتزلة وجمهور الأشاعرة
على أنه لا يفيد القطع أي اليقين لأنها تتوقف على العلم بوضع الألفاظ
الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبإرادة المخبر تلك المعاني
ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة
العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالإرادة يتوقف
على عدم النقل إلى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى
آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له
وعلى عدم إضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم
الأفراد والأوقات بالبعض من ذلك بأن يراد من أول الأمر ذلك
البعض أو يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم
أو تأخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الأمور لجوازه في
الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الأمرين أعني العلم
بالوضع والعلم بالإرادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على
نقيض ما دل عليه الدليل النقلي إذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي
بل يجب أن يأول عن معناه إلى معنى آخر وإلى هذا أشار بقوله ويجب

التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فإنه
يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في
حقه تعالى فيتأول الاستواء بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية
عن الملك وإنما قلنا لم يفد الدليل النقلي لأن تصديقه يستلزم تكذيب العقلي
الذي هو أصل النقلي لاحتياجه إليه وإثباته بالآخرة إليه لما سبق من أنه
لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الأصل لتصديق الفرع
تكذيب للأصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده إلى عدمه يبطل قطعا لكن
عدم المعارض العقلي غير يقيني إذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة
في تتبع الأدلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق أن
الدليل النقلي قد يفيد القطع إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظ الأرض والسماء وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات
وهيئات المركبات والعلم بالإرادة قد يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من
المنقول عنه أو متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإنا نعلم استعمال
الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل
اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله في معانيها التي يراد منها الآن
والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في وضع الماضي
والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها فإنها معلومة الاستعمال في
ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول
وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعا فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ

قراين شاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت الاحتمالات
المذكورة فان قيل احتمال المعارض قايم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل
النقلي او بمعونة القراين قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل
فيها فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض
العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض
وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل
افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دوريا
قلنا افادتها اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته
لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض
بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني ان
ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه
لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما
باشتمال الموصل على الموصل اليه او بالعكس او باشتمال ثالث عليهما او اما
باستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح
كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما
الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي يكون باشتمال الموصل او بالاستلزام
بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته
قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث
هو التمثيل واعترض بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما في بكل

انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال
مفهوم الناطق الذي على كل حال واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان
والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة
فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة
والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار
المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته
القريبة اي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين
ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه
في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم عليه في الصغرى ومحكوم به في الكبرى و
هو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة
لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين
وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي
والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار
مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا
آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق والثاني الشعر والاول
اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينا فهو
البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا

فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة للمغالطة والمسلمات
التي هي مادة البرهان والجدل وتفريق لما جعل المسلمات اذا سلم لها كدتهما
قسما واحدا هنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في
النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في
المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن يدل على ان
القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني
بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل وباعتبار اموان
وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقي يعني ان القياس الاستثنائي اما
متصل وينتج قسمان منه احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي
والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم
صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين
التالي ونقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق
لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانعة الجمع فاستثناء عين كل من
الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء
نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين
والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين

الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعي عين الآخر
ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران
يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان
الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد
ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم
في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم و
الا فناقص وهو مفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء
التام قولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد
ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء
الناقص قولنا كل حيوان يحرك الفك الاسفل عند المضغ لان الناس و
البهايم والطيور والسباع كذلك فالحكم بان كل واحد حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال ما لم يستقرأ بخلاف ذلك
كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي
بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء
قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا ولا يفيد الا الظن
اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة ويكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون
خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا بل يكون علة للحكم حيث
كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون

واما منفصل حقيقي فاستثناء كل
من الجزئين يستلزم نقيض الآخر
وبالعكس لامتناع الجمع بين
الجزئين صح

ذكر الصوره لكون الحكم باثباتها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل
هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكوره في غير هذا الفن اعني فن المنطق
فلا وجه لايراد ما هو زايد على ما ذكرنا هيهنا والتعقل والتجرد متلازمان
لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا
تركب مما لا يتناهي ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمه لامكان
المصاحبه يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك
شيء لم يعرضه العوارض الجزئية التي تلحق بسبب الماده في الوجود الخارجي
من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عباره عن كون
الشيء بحيث لا يكون ماده ولا مقارنا للماده مقارنة الصوره والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في
العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقوله فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان
منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصوره المعقوله تحل في
العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى
فالصورة المعقوله على ذلك التقدير يكون منقسمه فانقسامها اما الى اجزاء
متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصوره المعقوله التي فرضناها
مجرده عن اللواحق الماديه من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار
واما ان ينقسم الى متخالفة فيلزم تركب الصوره المعقوله من اجزاء غير متناهيه
بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهايه فالحال ينقسم بقبولها

اجزاء ص

الى غير النهايه والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلابد ان يكون
حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل
مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكرنا في بحث تجرد النفس واما ان كل مجرد
عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لكونه بريا عن الشوايب الماديه
وكل ما هو كذلك فثابت مهية ان يكون معقوله لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح
ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجري مجريهما من الامور العامة المعقوله والحكم بشيء على شيء يقتضي
تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا
لمعقول اخر فكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان
يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بذاته اما الصغرى فظاهره واما
الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج
يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة
في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة و استعداد
المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة
على المقارنة المطلقة المتقدمه على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمه على المقارنة

فى العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة
غير متوقف على المقارنة فى العقل فاذا وجد فى الخارج مجرد قايم بذاته
يكون صحة مقارنته المطلقة التى لا يتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل
فيه المعقول حصول الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان قايما بذاته امتنع
ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او بحلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة
منحصرة فى هذه الثلثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين ان تكون الصحة بالنسبة
الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل الحال فثبت ان كل ما
يصح ان يعقل فاذا وجد فى الخارج وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه
معقول آخر مقارنة الحال المحله ولا نعنى بالتعقل الا مقارنة المعقول للمجرد
المجرد القايم بذاته مقارنة الحال المحلة فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره
وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم
صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير
وصحة الامكان يستدعى الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل
انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه
عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا
لذاته دايما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثانى
بط لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله نفسه بحصول نفسه
ونفسه دايما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل حاصلا دايما

فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى
ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر
وباقى المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز
ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه
ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره وجاز ايض ان يكون بعض المجردات
بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو مم وثالثها
انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص فقط
اعنى المقارنة فى العقل الا ان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه
المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة
اعنى المقارنة العقلية وايض ما ذكره فى امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة
بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او
بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة
الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قايما
بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق
المقارنة على المقارنة فى العقل ايض ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل
واحد من المقارنين موجود ذهنى قايم بغيره فلا يتحد جهة التوقف

فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان تعقل
المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده
الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ويفارق
الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون
مصدر الفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور
او لا بالقصد والشعور والاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحد
بدون قصد وشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا
لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون
مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور وهو القوة النباتية فالقدرة تفارق
الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة لا بالشعور
واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار ففسر
القدرة بصفة تكون مبدأ الافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة
بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة بشيء
من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل
القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا شيء من التفسيرين
اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها
التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية

من شانها ان تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت
به الفعل بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون
فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا
على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي المرتعش والباطش
وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها
الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في انه لا تؤثر بالفعل لمانع
والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل تسمى قدرة ام لا لفظي والقدرة
تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر
فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه
الكيفيات الاربع واثر القدرة ليس من جنس هذه الكيفيات الاربع
فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد تكون له آثار متغايرة
ففي قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع
لف ونشر مرتب وصحة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة
الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا
بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة
ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا بالنسبة الى الفاعل
وتعلقها بالطرفين على السواء اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة

عن الترك والترك بدلا م

بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على
السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف
الواحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا يتعلق بالضدين
والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما
وقال الامام الرازي القدرة يطلق على القوة التي هي المبدأ للافعال
المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد
ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة
هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط
التاثير برمتها ولا شك في انها لا يتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود
بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين
او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص يتعين وجوده من
من بين المقدورات المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها
دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة المعنى الثاني فلذلك
حكم بانها لا يتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بها المعنى الاول
فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان
القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وتقدمه على الفعل للتكليف

الكافر وللشافعي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل
هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول
واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه ثلثة الاول انه لو لم تكن
قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر
مقدور الكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها الثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة
يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها
مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا
فلا يحتاج اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات
لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل الثالث انه لو لم تكن
القدرة قبل الفعل بل مقارنة لغيرها فاذا قدر عدمه يلزم احد المحالين اما
قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما
عن الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في
ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا
به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتنافى التكليف والقدرة التي
هي شرطه واجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه
ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة

غيره

بحا معه للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا
كان بتحصيل آخر بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال
القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان
اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان
ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان
لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال
وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من
انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فالجواب ان المحال
الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن
الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق
مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تع او قدم العالم بل
قدرة الله تع قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة
عنا واحتج الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما
انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت
حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون
العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تع وما قيل
من ان العرض لا يطلق على صفاته وان صفاته ليست مغايرة لذاته
فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما
ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو

وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان
ممنوعة ولو سلم فيجوز ان تتقدم قدرة وتحدث مثلها فتكون لها
بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير
بان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة
وهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا
يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كان القدرة قبل الفعل
لكان قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع
النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لان الفعل
قبل وقوعه معدوم قطعا وايض لا تكون الحالة التي فرضناها سابقة
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة
فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب
في زمان تعلق القدرة به اقول فليجي مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل
وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قولهم حصول الفعل قبل وقوعه مح
فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل
زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله مح والثاني ان حصول
الفعل في زمان قبل زمان حصول الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه

قبله مح ولا اشتباه في استحالته بالمعنى الاول لكن لا ينافي المقدورية
وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود
الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض
كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع
محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف
بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة
به والمعنى الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف
كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع
الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما في قعود زيد مح بشرط
قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا معا وليس مح في زمان قيامه
اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور
مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين
كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر من امتناع اجتماع
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم هنهنا اذا كانت
كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة
لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد
فيقع بهما كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين
لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا
للقدرة الحادثة وانها لا يتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على

فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد منهما
محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين
كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور
ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون للمعلول
الواحد الشخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع
ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر
واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة
القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر شرحه في
مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي
في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان
يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد بعين ما مر
من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين فاذا ثبت هذا الامتناع
امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور
آخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد
من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة
عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد
في تماثل افراد القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين
فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه
بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين

من قادرين صح

مما تلثين من قادر واحد او بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك
المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في
زمان واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما
وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد
وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع
بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا
فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من
المعتزلة الى الثاني واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة
الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه
التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في
الزمن صفة وجودية هي العجز وليست هذه الصفة في الممنوع و
لابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها
في الممنوع فان قيل الممنوع انما يأتي منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع
والزمن ايض كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا
الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في
امر خارج بخلاف الزمن فانه تغير من صفة الى صفة قال المص في

نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن
آفة تعرض الاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة
وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن
او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة
وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض المرتعش و الزمان
بحركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة
ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة
لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة
لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا الا ان يقع به الضدان
بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها
فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا
يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف
الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل
ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا الا ان يقع به الضدان
وكونه غير صالح له الا لاحدهما صفتان متباينتان لا يصدقان على ذات
واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير الخلق والقدرة اما ذاتا
واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف
والظاهر اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من ان تنافي الصفتين المتنافيتين
لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين
الخلق والقدرة

الوجود بين الذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فنحو ابدان تنافي
اللازمين المحمولين يستلزم تغاير الملزومين لامتناع اجتماعهما
في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع
هو تنافي اللوازم الانفصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات
النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يعرفان
قصدا الى تعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملايم والالم
ادراك المنافر من حيث انه منافر فالملايم هو كمال الشيء الخاص به ككيف
بالحلاوة والدسومة للذايقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة
والتغلب للغضبية وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه
للقوة العقلية وانما قلنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من
وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب
الهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم من حيث
اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا ظهر فايدة قيد
الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك
مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة
والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من
الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملايمة والمنافرة بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملايمة في شيء فيلتذ

به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان
لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس الى المدرك
اي اللذة والالم بالقياس الى المدرك فانه مراد بعينه يلتذ به احد
ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان
غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة فنعرف
انه هنا ادراك للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم
او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلوله ام لا وبتقدير المعلولية هل
يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو
نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك
امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى لها هذه المناقشات وقد اختار
ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر اجيب بانه لعله
اوردها على تقدير احتياجها الى التعريف دون استغنائهما عنه
وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على
وجه لا يبلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد
بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية
بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع
لدعدغة المني او عيته ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب
اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة

لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليت
طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة وانما ننازع في مقامين احدهما
ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر سوى
دفع الالم فانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية
كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لا يخطر ذلك بالبال قط لا جزئيا ولا كليا وكذا
في ادراك الذايقة الحلاوة اول مرة وقد تحصل الخلاص عن الالم من
غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من
الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد يعرض له شاغل عن الشعور والادراك المص اشار الى
المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية
الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص
عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن
الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة
خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء
الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة
فان الحار انما يؤلم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق
الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما
يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك

المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض المشرق لشدة تفريقه والمر والحامض
من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط
القبض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق
وبعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف
الحركة الهوائية عند ملاقاتها الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا
بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس
الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لم يتخلف
الالم عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء المزاج الذي هو
المولم وحصوله يستدعي زمانا وان قليلا فربما يبتدي العضو منها
المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيء تحصل الالم الذي هو سببه و
ان الغذا انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء
المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي
بط بشهادة الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم
فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة
جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك
التفرقات وان كان صغيرا جدا الا انها كثيرة جدا لان هذه الامور
الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة
في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج
الى سبب يتوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف

عند المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء
والنمو وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره و استمراره
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب
فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك
واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال و
ليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى
من تاثير الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي
فلا يصح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال
بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي
يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف
موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما
تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله وقد
يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج
قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو بل
مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف
مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال
والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب
ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق
فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق

از علت پی بمعلول بردن
از معلول پی بعلت بردن

اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق ومع
ان حرارة محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد الغب م
التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان
الاحساس شرطه تخالف ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق
بين كيفيتيهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك
احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو
وزال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان
متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون
هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية
الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك
كانت المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها مدة اذ يجب
استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوسة وكيفية الحاس بها فيضعف
التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة
بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس ولذلك كان المغائض في الحمام يستسخن
هواءه اولا حتى اشمأز عنه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية
هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قابل ساعة واثر فيه هواء الحمام وتسخن و صار
كيفية بدنه موافقة لكيفية هواء الحمام تراه يستريح لا يدرك سخونة هواء الحمام
ولكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل
من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم

ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة
واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة
لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالنرد
والشطرنج قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من
لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت
بتفاوت الادراك والمدرك فان القوة المدركة كلما كانت في نفسها اشرف
واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى
من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر
كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب تكون لذته اكثر وكذلك
المدرك كلما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور كان
احسن تكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى
الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوايب المادية كان ادراكها اقوى
لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوايب المادية ومدركات القوى ماديات
منغمسة في الشوايب لاجرم تكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات
وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة
والكراهة وهما نوعان من العلم بمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة
القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه على السواء فاذا اعتقد نفعا في

احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا
لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي
الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء
ولا نريده الا اذا احدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعل بمجرد
اعتقاد النفع او يخرج بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله
النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارض وما ذكر
من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق
الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد
المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون الاعتقاد النفع
او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان
الهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة
يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده
ولا على ميل يتبعه بل رجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة
انه من دهشته لا يخطر بالبال الطلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله
سوى طلب النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه
السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء المتساويان
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع لم يرجحه في اعتقاده على
الآخر وكذلك الجايع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه

فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضروره
بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر
الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح
اصلا وقالوا التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكوره ممنوع ولا
يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضه من مرجح
اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكوره صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه
كان له شعور بالمرجح في تلك الحاله الروايه قالوا اذا فرض تساوي
الطريقين في النجاه فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره
لان القوه في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن
يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى
اليمين والجواب منع الضروره والمعارضه بالضروره ثم الشيخ
الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان اراده الشيء نفس كراهة ضده اذ لو
كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضاده او مخالفة والكل باطل
اما الملازمه فلما مر من ان النسبه بين كل مفهومين منحصره في هذه
الثلثه واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع
اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا مخالفين لجاز اجتماع
كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف

للحلاوه يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضه فيلزم جواز اجتماع اراده
الشيء مع اراده ضده لان ضد كراهة الضد اراده الضد لكن الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع اراده الشيء
مع كراهته لان ضد اراده الشيء اراده ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع
كل متخالفين جائز مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع
اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم
والقدره فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول
ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه
على السويه او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز
ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه
حيث يعتقد فيه مضره ويمكن دفعه ايضا بان الاراده عند الشيخ
ومن تابعه مفسره بالصفه المخصصه لاحد طرفي المقدور بالوقوع و
لا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها
مع الكراهه من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع وميل يتبعه لجاز
فيها كل من الامرين وعورض بان شرط الاراده الشيء وكراهة الشعور به
ضروره وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فاراده الشيء
لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها
نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به
والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء شرطا قول لا معنى له عوي

الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايض لان ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة
الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن ندعي
ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضد المشعور به بل ندعي ان ارادة
الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول
حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك
ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي
ابو بكر والامام الغزالي ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به
اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو مح لان
الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين
لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور
بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد
هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا
المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا
الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد
المتقابلين لازم لارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل
على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا
المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بالفعل يستلزم كراهة تركه
اذا خطر بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع
عند المنع الاول اعني قوله يجوز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة

لازم لكراهة المقابل الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين م

الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان

فان هذا في الضد جايز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما
المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص
حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشير اليه
آنفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تع اذا تعلقت
بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته اما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة
واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا يوجب المراد اتفاقا
واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري
المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء
معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل
وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم
العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم
توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو
هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ
الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم
الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما

بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول
ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من
موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن ذلك التوطين البالغ
حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها
موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس
حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله
ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة
يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة
للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة
فبالخلاف والتقييد المذكور في وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد
اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف
المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد
يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة
التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها
دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي
يعني اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها

دون

دون النفرة قال صاحب المواقف اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع
او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده
لنفع فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز
تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها
فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هنا
الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا
التقدير اختلفوا في ان الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة
اخرى ام لا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل من فاعل قادر عالم به
ذاكر له الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها
بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة
لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجه آخر وهو ان
الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه
بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه
فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان
في شيء واحد فبينهما عموم وخصوص من وجه بحسب الوجود وكذا الحال
بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة

المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون الفجرة
الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات
النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق
على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل هي قوة تكون مبدأ القوى الحس
والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل
قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوعي على ما مر ان لكل نوع من المركبات العنصرية
مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث لو خرج عن ذلك
المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من
انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة وانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار
فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوى الحس والحركة
فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوى الحس و
الحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة
ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة
لقوى الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في
العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد التعفن

كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم
قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها
اثر لمانع من جهة القابل واجيب عنه بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة
كحفظ العضو من التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة
والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان تمنع قوة عن بعض
آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من
البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها
بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور
الا بالتاليف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني
وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط وينبعث من التجويف
الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين
فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح
الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على
ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وانحراف
المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة
او لشدة ربط تمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى
المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى
في البسائط بل في الاجزاء التي لا تتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة

شروطه بالبنيه بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنيه
حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان
يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء شروطا بالقيام
بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد
الحقيقة الواحدة لانا نقول لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحه
من خارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب
بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنيه المؤلفه وليس هذا من قيام العرض
باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل جزء بالآخر
بطريق المعيه دون التقدم فلا يلزم الدور والح او يكون قيامها ببعض
الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم
كيف واجزاء البنيه هي العناصر المختلفة الحقايق لا يوجب تكون الحيوة
غير مشروطه بالبنيه حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه
بوجود الجزء الذي يتحقق به البنيه وتقابل الموت تقابل العدم والملكه
لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا
كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت
عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم والملكه وقيل كيفيه وجوديه تضاد
الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ماذكره المعتزله من ان الموت فعل من افعال
الله تعم او من الملك يقتضي زوال الحيوة الجسم من غير جرح واحترز بهذا القيد

الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفيه المضاده مبني على ان المراد به
الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعم
خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان
المراد بالخلق في الآية التقدير وهو متعلق بالوجودي والعدمي جميعا
او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول
الامور العدميه قد تحدث بعد ان لم يكن يعني تتصف الاشياء بها بعد
ما كانت غير متصفه بها كالعمى فان احدنا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا
فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانيه الصحه و
المرض والصحه على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة
او حالة تصدر عنها اى لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمه وكلمه
او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحه هو الكيفيه النفسانيه
سواء كانت راسخة او غيرها ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال
في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها اى لاجلها الافعال
الطبيعيه وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفه فاورد ما هو صحه بالاتفاق
وانما قدم الملكه على الحال في الذكر مع انه متاخر عنه في الوجود حيث
يكون الكيفيه اولا حالا ثم يصير ملكه لان الملكه لا اختلاف في كونها صحه
بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انه يتناول صحه النباتات ايضا وهو ما اذا كان افعاله

لرسوخها اشرف من الحال ولانها
اغلب في الصحه وقال الامام لانها
لم يقع صح

من الجذب والهضم والتغذيه والتنميه وغير ذلك سليمه لبين نصحيح
لان الحال والملكه انما يكونان من الكيفيات النفسانيه اى المختصه
بذوات الانفس الحيوانيه على ما صرح به وعلى هذا يكون فى تعريف
الشفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكه والحال الراسخ وغير الراسخ من
مطلق الكيفيه واما ما ذكر فى موضع آخر من القانون من ان الصحه
هيئه يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال
كلها صحيحه سليمه فمبنى على ان الصحه المبحوث عنها فى الطب هى صحه الانسان
وانما جاز تعريف صحه البدن بصحه الافعال لان صحه الافعال محسوسه
وصحه البدن غير محسوسه وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشى
بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئه مضاده للصحه اى ملكه
او حال يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمه وذكر فى موضع
من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقه عدم ولست اعنى من حيث
هو مزاج او الم وهذا يشعر بان بينهما تقابل العدم والملكه ووجه التوفيق
بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحه تحدث هيئه هى مبدا
لسلامه الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئه وتحدث هيئه اخرى
وهى مبدا للآفه فى الافعال فان جعل المرض عباره عن عدم الهيئه
الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكه وان جعل عباره عن نفس
الهيئه الثانيه فتقابل التضاد فكانه متردد فى انه اى هذين واعترض
الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفرده ثلثه سوء المزاج وسوء

التركيب وتفرق الاتصال ولا شى منها بداخل تحت الكيفيه النفسانيه
المسماه بالحال والملكه اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفيه الغريبه
التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال الحمى حراره
كذا وكذا وهى من الكيفيات المحسوسه واما اتصاف البدن بها وهى من
مقوله ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عباره عن مقدار او عن عدد
او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شى منها داخلا
تحت الحال والملكه وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد
من الكميات والوضع من مقوله برأسها والشكل من الكيفيات المختصه
بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولا يتعرض للانسداد كانه يجعله من
الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمى لا يدخل تحت
مقوله اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكه لم يدخل الصحه
تحتهما لكونه ضدها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم
المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود
انه كيفيه نفسانيه تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا
ما قيل انها متنوعات يطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحه
على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح
والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للتغير كيفيات
تابعه لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفيه يتبعها
حركه الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ

والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا لاهرا بامن المؤذى
والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام و
الخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذى والهم
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه
خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر
يحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل
فلذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن
ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثرة مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر فى
تحققه امران احدهما غضب ثابت والا لم يتقرر صورة المؤذى فى الخيال
فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا فى غاية السهولة
والا لكان كالحاصل ولا يشتد الشوق الى تحصيله ولا يوجد الحقد مع الضعفاء لذلك صح
ولا فى غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد
الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء
والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهى التى لا يكون
عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والسطح
والتقعير والتقبيب للسطح ما الشكل للسطح والجسم التعليمى او الكم المنفصل
كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون

الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد تعد من الكيفيات المختصة بالكميات
الخلقة التى هى عبارة عن مجموع الشكل واللون وتشكل من وجوه الاول ان
احد جزئيها اعنى اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص
السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافى بين الكيفية محسوسة
وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة فى التقسيم حيث جعلت
مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعنى ما لا يكون مختصا بالكم
هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ فى عمق الجسم الثانى ان الكلام فى الكيفية
المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضا مع البعض
لكان هناك اقسام لا يتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء
وثلث ورباع ويضرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها
من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية
باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا
بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة او الانحناء والزوجية او الفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم
طبيعى بخلاف الكيفيات المختصة بالكميات فانها انما يفتقر الى المادة
فى الوجود دون التصور على ما تقرر فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى
والالهى اجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هى عارضة لها
بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهى

المختصة بالكم لكن العقلاء فى ان جزء الاول اعنى اللون من الكيفيات صح

المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها
كمية شي مخصوص كالخلقة وهذا لاينافي الاختصاص بالكم واعلم ان الامام
متردد في ان الخلقة مجموع اللون والشكل المنضم الى اللون وكيفية حاصلة او الشكل
من اجتماعها وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر
الخطوط الواصلة بين النقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر
الخطوط الواصلة بين النقطتين قال الامام فيه شك لان الخط المستدير
يمتنع ان يصير مستقيما اذ لامعنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة
فاذا وجد المستقيم فلم تبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية
اخرى فتبين ان المستدير والمستقيم انواع متخالفة وان الاستقامة والمنحني
والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة
فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد
هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه
ازيد وانقص من المنحني او مساوله فظهر من هذا ان ما يقال من ان
كل قوس فهي اعظم من وترها كلام كاذب مجازي على سبيل التخييل الكاذب
واجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الامام انه اذا وجد المستقيم لم تبق
تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باقية بحالها لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان
يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير
جايز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى يعود

الى وضعها فان محيط دايرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك
السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على ان الامام اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين
مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في الحركة المدحرجة
وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه وفتل لا يتغير وضعه ويرد بان قبله
توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع
في استداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة
فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في استداد الشعاع
وقد يرسم بانه الذي يتحاذى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود
فكذا الداير يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالداير
ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة
يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها
بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه
الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اريد به القياس
الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الداير على وجود الخط
المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها
وحرك الآخر حصلت الداير اقول لما اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة
وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة
بلا شبهة فالداير موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم و

المستدير وكذا عن عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط
المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه
والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط
المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم خط مستو واذا لم يكن
الخط المستقيم والمستدير متضادان لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة
والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة
سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم
الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي
فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم
وعلى تقدير تساويهما ايضا نقول لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستوائه
شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في حد ذاته لتعاقب
المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين
له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله
لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود
بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا
يرى ان الابيض والاسود لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق
التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكر ما قال الامام من
ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان
كل خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القسي غير متناهية فلو كان المستقيم

ضدا

ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالتشخص اضداد غير متناهية هي
المستديرات المذكورة وذلك بط اذ ضد الواحد واحد كما مر في
مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس
اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء
من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال
طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها
المشترك بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من
المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة
المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا
له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لانا نظر في مستدير واحد يمكن
ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد
لا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من
العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج
من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة الحد الواحد بالجسم كما
في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظ اما تخصيص
الشكل بهيئة احاطة الحد بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة
اذ ليس فيها احاطة الحد بالجسم بل بسطح وقد يطلق على ما احاط به حد او حدود

ومع انضمام اللون تحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة كيفية حاصلة من
اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض
الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة بالقياس الى الاول وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب
منها ومن معروضها مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة
للمضاف المشهوري فاذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من
حيث انه مضاف يجب ان تنعكس تلك النسبة فينسب الآخر اليه ايضا
فكما يقال الاب اب الابن فيقال الابن ابن الاب واذا اخذ احدهما من حيث
انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل
الاب اب الانسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف الحقيقي
فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
فيه لا يفتقر اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على
تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد
او على خلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين
موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان
احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة
مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث

وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا صح

يكون

يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان والآخر التاخر بحسبه
فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم
الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم
والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى
ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا
فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه
فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب
الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما اذا اخذ وحدهما
فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر
وليس كلامنا في ذات المعروض وحده وتعرض الاضافة للموجودات
اجمع للواجب كالاول وللجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر
والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد
انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا
وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة
في الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله
والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في
محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حال فيها فننقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة
بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا

هذا هو جواب المزبور ذكره الشيخ في الشفاء

مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج
في كونها مضافا الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا
الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة
لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل
لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول
الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصول حصولها في محلها فليس له مفهوم وراء
كونه حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته
على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان
يكون عين ذلك الشيء كيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على
حصوله في محل لا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله
ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات في الوجود ممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك
الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة
يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما
يتوهم ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي
هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه
ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف
والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم
التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم

انه يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد
الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية
وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد
واعترض عليه بان الاضافة اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب
بينها وان كان مراتب الاعداد في نفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله
وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر
صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي بط بيان الملازمة ان لله تعالى
بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافة حسب تكثر الموجودات
واعترض عليه بان بطلان التالي انه مبني على برهان التطبيق يرد عليه ان
هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها
وانه مبني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير
متناهية كان حجة لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة
لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لانه مع كل حادث اضافة ولا شك
انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان
القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها
في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف
مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل
مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم
بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما

مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين
الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة
والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على
اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي
اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضعين صفة واحدة بالتشخص
فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف
المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي
موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في
كل واحد منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من
جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله
ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي
هو صفة حقيقية لا في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف
بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء الرابع من
اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز
والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا
وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروها في اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع

واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية فيه صح

والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا
فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة
حصولا اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقيا بل
تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا
اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا
يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في
حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا
انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول
في الحيز على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه وصول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز
الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر
بالنسبة الى جوهر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون
مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول
اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا
ان الله تعالى خلق جوهرا فردا او لم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان

لانه لم يكن مسبوقا بالحصول في حيز آخر [illegible] ... صح

حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز
وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زايد على السكون غير مشروط فيه فعدوا
وجه الحصر بانه ان كان حصولا اول في حيز ثاني فحركة والا فسكون فدخل
في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نسلم
تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك
الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول
الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لكان
لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قايل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان
الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والاسود
المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات
لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص
قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر آخر وافتراقا بالنسبة الى آخر فالحركة
كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة
بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة و
نظر متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون حصوله دفعة ومعنى
الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة
فيكون التعريف دوريا فغيروها بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء
ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية

لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما بينان لهذه الامور في
الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية
التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذان بينان لهذه الامور
في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا هو الحاصل
بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام
بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها
وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما يحصل فيه لكنه
ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لايقة بصاحبها ولا خفاء
في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز
بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن
الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان
وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو
كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث
انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب
ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما يكون حاصلة
بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث
هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كساير الكمالات
فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة

التي هو باعتبارها بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن
كمالاتها التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي
لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض
بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفرق
بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها
فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما
ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها
للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد
تميزها مما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين
للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضر كون تصوره اخفى
من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي الغليل اذ لا يدفع المحذور
الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها
اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور
هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي
واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية
على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وثان نعم اذا
اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة
السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا انه منتهى بحسب الوهم
دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة

[illegible]

الحركة

الحركة ويحصل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من
التعريف بكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او
حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد
الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد
على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض
بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن
الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة تطلق على
معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى
ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط
وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض
لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم
فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن
مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج
فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ
ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن تختلف
نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها
الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا
ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه
لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول

[illegible]

عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من [القطرة]
النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الا[عيان]
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد [انقطعت]
الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط بجميع آنات آن حصول المتحرك
في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل
الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك
ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول
الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت
اعم من ان يكون آنا او زمانا فنختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل
آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون
عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج [فاذن]
الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم
في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك
في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة
في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولا[ت]
المتعددة ان تتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي
الآنات وتركيب المسافة من الحدود التي لا ينقسم وقد عرفت بطلانه وان
لم تتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون [الجسم]

في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصل الى المنتهى وهو بط فرضا
اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة
فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص [هي]
التوسط الحاصل بموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة وا[حدة]
ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا
التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد
آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا التشخص بل في عوارضه واحواله
فان قيل تلك النسب المتحلقة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعا[قبة]
متصلة بلا فاصلة لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وا[ن]
لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم
اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض
في مسافتها تعرض لها هناك نسبة في آن يخالف النسبة التي يمكن ان
يعرض لها في حد وآن سابقين ولاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة
بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى و[ح]صل
الجواب عن الشبهة المشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا
ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الاين
بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما
ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة

واما انه لا يستقر فلا يكون في كل آن الا آناً واحداً فتلك الايون الآنية اما
متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد
في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في
الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ المسافة
الى منتهاها ايناً واحداً مستمراً هو كونه متوسطاً بين المبدأ لكنه غير مستقر
يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة
بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في
المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلاً كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك
الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض
بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان
يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة
ولا كون المتحرك ساكناً وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي
كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضاً ولا يمكن ان يفرض في
تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين
فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول
القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لوناً واحداً من اول الحركة
الى منتهاها مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة
لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجوداً في الحال
او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجوداً في الحال لم يكن

موجوداً في الماضي ولا في المستقبل ايضاً لان الموجود في الماضي هو الذي
وجد في الحال وكذا الموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا
الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسماً كان احد جزئيه سابقاً
على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معاً لانها غير قارة الذات
فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم
ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة
انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن
التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك
على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي
والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل
المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي يضاف اليها
ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي
هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في
الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول
فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة على
ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة
وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى
متقابلان بحيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها

المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو
العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع
فيها الحركة واشار اليه بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة
التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان
تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على
هذه الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به فالزمان
لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف
يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة
كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها
في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها
من موضوع هو علة قابلية الحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة
فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار ومستلزمة لهذا الامر الممتد
لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا كذلك من مسافة وما يجري مجراها
واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل
واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء
فلا يتصور لها ثبوت مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات
مخصوصة ان تفرض لها مبدا ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم
المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها

في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها
خروج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه مردود
فان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كانت كمالا كان لها
كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود لجواز ان لا يترتب عليها
ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه
قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها
وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدا للحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد
يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد
يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس
فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة وليس بينهما تضاد بالذات
بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك
والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات
ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي
اشار اليه بقوله وهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما يقابل
قال الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدا
وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل
التضايف والثاني على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف

فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل
بالقياس الى المبدأ واما ان التنافي على سبيل التضاد فلانهما متقابلان
على ما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما متضايفان او متضادان
لكن ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل
التضاد واشار الى اعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقال له
فان المبدأ والمنتهى انما يقالان لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت
العلتان انتفى المعلول وعدم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية و
الوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية
التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة الحالة
هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى و
الصورة النوعية والاعراض الحالة فيهما متحركة بهاتين الحركتين تبعا
وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي
هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي تتصف بهاتين الحركتين
اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بهما على سبيل التبع وبالعرض
واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك بعينه هو المحرك اي لا
يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرض له
المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز
ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم
ذلك الجزء بدوام ذلك فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة

المستمر صح

لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى
المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت
تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة
لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه
كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود
بشرط زوال حالة ملايمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد
من تلك الحالة الملايمة كما زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندهم للجسم
مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة
المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بتشخصها الى منتهى المسافة
وانه لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس
الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيد تعددا
تشخصيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة
المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل هاهنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس
هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملايمة
او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم لذاته فقط بل مع زوال تلك
الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم بدلالة على ان في الاجسام
قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه
لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعدم والتالي
بطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دايما وبعضها ساكنا في بعض

الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت
الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لا يتحرك دايما ولا يخفى ان هذا
الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة
المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة
متشاركة في كونها جوهرا ممتدا في الجهات فيقتضي بعضها حركة نفسه
دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها
الحركة بشروط لا تعم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك
بعينه ان تعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا
مظنة سؤال وهو ان بقاء الطبيعة امر مستمر في الوجود كالمتحرك وعام
للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة
بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون المتحرك
ايضا محركا مقتضيا ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان
كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعني
ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال
من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي فيقتضيها لتحصل فيه
فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها
بل يقتضي الجزء الاول لتحصل به الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء
الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة
المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة

مقتضيه

مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض
يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه
اربع اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف
وباقي المقولات لا يقع فيها حركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسايط
الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا
متى والجدة تعدم دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني
ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسايط
الجواهر انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة الشيء
في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر
منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر
منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى
المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجوهر التي
ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد
لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار
في زمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في ربما آن فلا يخلو من ان يكون بين
جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا
يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو ممتنع والاول يلزم منه ان لا يكون
ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة واما الملازمة فلان
المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية قبل فان

المراد بالبسيط ههنا ان لا يكون مركبا من جوهرين مختلفين في الحقيقة وان كان مركبا من اجزاء متفقة

هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات أجيب بان
بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم من خلوه
عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من
خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان
لم يلزم ههنا ذلك المح لكنه لزم مح آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في
زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف
لان الحركة كما تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم (المتحرك تنتفي بانتفائه)
ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في
الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات
المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك
ثم نارا كذلك ايض حركة وايض لم تكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث
ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر
فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال
كما ان للمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر
يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية
كل واحد منها يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ
حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير
متناهية يعرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية

فتعدد افراد الايون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هي
بالقوة دون الفعل كالنقط يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض
عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايض نقط
لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان وكيفيتان وجب ان يكون
ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايونا وكيفيات لا يقف على حد فتأمل
ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه
لابد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض
عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا
على الصورة الشخصية فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها على نحو تبدل
الكيفيات مع بقائها بتشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف
والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات
باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها
عن تلك الصور باسرها مع بقائها بدونها موجودة وهذا القدر
كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل
الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه
عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا يتحصل ذاتا معينة بالفعل الا
بان يتصور بصورة معينة ولذا انه اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم تتصور
تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان يكون حال تحركها متحصلة
بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع

[illegible marginal note]

ان يتحرك في الصوره بالضروره لانّا نقول سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال التحرك بها
لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبه لا بصوره واحده فلا يلزم
امتناع الحركه في الصوره عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصله
ومع الصوره الاخرى ذات متحصله اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصله
حركه وانتقال من حال الى اخرى وليس هناك حركه اصلا قيل وهذا الجواب
كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوه لا تحصل موجوده الا بالصوره
المعينه وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعه للصوره فلو كانت في ذاتها متحصله بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في
ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركه الهيولى في الصوره الجسميه
ولا يتم في عدم حركتها وحركه الجسم في الصور النوعيه والشخصيه واما الجواهر
المركبه فوقوع الحركه فيها اما ان يكون لوقوعها في بعض بسايطها وحدها او في
جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركه في الجواهر المركبه ايضا وما ذكره من
انها تعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركه في جوهر مركب فلا بد
ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما
يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع
الحركه في الجواهر البسيطه فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركه فيه واما المضاف
فهو طبيعه غير مستقله بالمفهوميه بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه
قابلا للحركه كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله او زال
عند تغير الموضوع او تغير مع تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهوميه

عدم

وقد فرض خلافه وعلى هذا فان كانت الاضافه عارضه لاحدى المقولات
الاربع وقعت الحركه فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونه من ماء آخر
وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونه الآخر فقد انتقل من نوع
من الاضافه اعني الاشديه الى نوع آخر منها اعني الاضعفيه انتقالا تدريجيا
فقد تحرك الجسم في الاضافه تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونه
التي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى
صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم
حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى
وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافه
الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها كما لا يتصور بقاء هذه الاضافات
باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره
في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها
لو تغيرت في نفسها بلا تغير موضوعها لاستقلت بالمفهوميه وكذا متى
طبيعه غير مستقله بالمفهوميه بل هو تابع لمعروضه كما ذكرنا في المضاف
واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبيه لعدم
استقلالها بالمفهوميه فان الاين والوضع من الاعراض النسبيه
مع وقوع الحركه فيها بلا تبعيته لشيء واجيب بانه ليس معنى عدم استقلال
المضاف ومتى بالمفهوميه مجرد كونهما نسبه حتى يرد النقض بساير
الاعراض النسبيه بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام

معروضها صح

الجزء فيقع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول
او الصعود فلا شك انها تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما بطلانه
مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق
فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه
الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة
ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين فاذا
لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى
التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول هذا الدليل
لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما
الى الآخر مع انه منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان
المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة
فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد
في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما آن هو الفصل المشترك بينهما
والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا
يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية
كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا

يسيرا او الطبيعة قد تجوز كذلك والآلة قد تكل وهكذا ففي جميع هذه الصور
يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج
ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقص قبوله و
استعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة
في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثر يستلزم التبدل في التاثير فيقع الحركة
في المقولتين تبعا ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه
ولصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على
التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة
في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو
ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش
وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث
يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان
من مقولة الحركة في الوضع وقد يطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف
على غلظته وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف
بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما
هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار
الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وقال بعض

الفضلاء انما نبوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابلة محضة تتوارد عليها الصور
والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي شيئا معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل
الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الخصم فانه ربما يختص كل جسم
بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في
ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راى من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا
قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير
على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في
الطبيعة والطبيعة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع
انتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان
يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة
على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر
واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على البحر وبالعكس
فجوابه بعد تسليم استحالته ان ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة
بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول
بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان
امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول
امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار
معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره
الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة

الجسمية

[illegible]

الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر
غير ما اقتضاه جزؤه ولا يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر
بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى
لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها
فما لم ينضم صورة اليها ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما
سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان دليلهما
تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين
الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا
مُصّت مصّا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من
خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويلة
الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول الا لخلاء حدث
فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا
لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي
تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم وجد في ذلك الهواء
المتخلخل البرد الذي في الماء فتكاثف فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي
كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء الثاني ان الآنية
اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك
الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية
فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا اذيب عاد الى حجمه الاول

[illegible]

١٨٤

وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه واكتئابه ثم عاد ذلك الجزء
او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال
ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما
ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم
والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية بسبب ما ينفصل عنه
في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو والذبول
من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في
المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك
كل واحد منها في اينه او كيفه او وضعه لكن ليس في ذلك حركة في الكم وقد
اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه
قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص
مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال
بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه
يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول
ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان
يعد السمن والهزال ايضا منها اقول لقد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل
ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من
نوع تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد
آخر منه وحاصله ان تتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه لان المقدار

الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض
لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء مما كان له
المقدار الكبير فمحل المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو والذبول متغايران
فلم يتواردا المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم
وكذا الذبول وبما حققناه ظهر ان لا اثر لاتصال الزائد بعد المداخلة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان
مجموع الزائد والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار
به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن
والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هنا والحق ان النمو والسمن وما
يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد
على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد
بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ
ذبوله الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينقص عنه فان
زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة
لما كانت في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت
جثته وصارت عشر عشير لما كانت في زمان الشباب وذلك لان العظم والصغر
ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة
المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى

اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد
الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة
يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها
النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر
الثاني بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس
على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة
الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات
متعددة متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك
الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل
تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال
مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال في
مباحث المزاج والمص اشار هنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد
على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان يجب
ان يحس بحرارته من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه
وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي
الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس
واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل
بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم
واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو

الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج
من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس
الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء
لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من
لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي اذ لا حاوي
له وقد يعرض له وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه يقتضي للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا
مدخل للمقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالمهية
وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالتشخص وقد يكون بالنوع ثم قد
يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا البحث الى بيان ذلك
وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي
ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه مهية الحركة وتعلقها
بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه مهية الحركة بل باختلاف المحرك
لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة
نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا لا يختلف
الحركة لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي المهية كالانسان والفرس وحصوله
بموثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف بالقسر
والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف

نوعا واما الاين فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا اخفاء في جواز
احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض
لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة
التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف
المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل
بالشخص اما في الاين كالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة
من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد
الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع
وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة
ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا
معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف واراد
بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها
يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا و
اختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم
اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة
الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد
اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر و
حركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من

نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف
والوضع لكن لا اخفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته التشخصية يستلزم وحدة
ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه
وهذا معنى قوله وتعرضها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل
واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل
الموضوع يعني ان الوحدة التشخصية للحركة بحسب الوحدة التشخصية لهذه الامور
الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة
المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة
لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان
معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية
الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل و
التسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون
الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع
حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة وحدة شخصية متصلة اتصال المسافة
ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها
الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف
الاستناد الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات
وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها التشخصية
فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره

عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي
وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران
وذلك لا يبطل الوحدة التشخصية الاتصالية فان قيل انا نريد بالحركة الحركة بمعنى
القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان نريد بها الحركة
بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع
بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالتشخص واقعة بمحركين اقول قد مر آنفا ان
الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالتشخص مع انه تم
الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من
الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة
بالتشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك وبعض آخر مستند الى
محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها
لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع
المحركين واحد بالتشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي
هو واحد بالتشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان محركا
واحدا بالتشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى
معينين في زمان معين لا يختلف حركته بان يكون راسه زيدا وعمرو
او غيرهما فذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر
لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد بالتشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز

تواردهما على سبيل التعاقب ايضا فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما
تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو
اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار
والبارد مثل الماء والنار الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين
كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس
او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له و
بالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة
للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد
المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد
الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد
لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان
ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان
مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول
بتحقق كل واحدة من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم
عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى و
بما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة
الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد
ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة

والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد
ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اى تضاد
المبدا والمنتهى يقتضى لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما فى
الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس
وقد يكون بالعرض كما فى الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما يعرض مبدئيهما
من التضاد بعارض كون احدهما فى غاية القرب من المركز والبعد من
المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد
العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض
ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك
بمجرده وعلى الطلاقة لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية
بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا
استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما
اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى زمان
واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر فى تضاد الحركة تضاد
المبدا والمنتهى من حيث وصفى المبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتى
للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين
كونهما مبدا وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف
تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين
اعنى وصفى المبدائية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون

تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من
المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين
اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين
فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد فى ان يكون احد
الوصفين المتاخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة
من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا
تضاد فى الحركات المستقيمة الاينية الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد
بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا احديهما منتهى للاخرى
وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعنى اذا
كان مبدا احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان
لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول
مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا فى مبحث الكيفيات
المختصة بالكم وجه قولهم هذا مع ما يرد عليه فليرجع اليه فان قيل
على هذا لا يتحقق التضاد فى الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز
الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما
اعتبروه فى التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركة
الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد
ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث

التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط
فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما
انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام
الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل تعرض لها
الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم
بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى
وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى
فرض الانطباق فليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه
كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه (الامور)
الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في
الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب
لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة
حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان (عبارة)
عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التغير الذي يحيى (المسمى)
بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة با(نقسام)
المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتدادها
الوهمي الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث
والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان وتعرض
لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف

بها الماهية لا بد للحركة من زمان وامتداد في الاين او المقادير او
الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في
الاين فتعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطوء
ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان (الاقل)
او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع (بها)
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة و(البطوء)
يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول بقابل لهما ثم كل من السرعة و
البطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخذ لها من البطوء وبطيئة لا اخذ
لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء
بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا (يكون)
بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما (تقسيم)
لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف (ذلك)
الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة
وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل (منه)
وان كان قابلا للقسمة الفرضية وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء
وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة
الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى
ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او

الداخليه لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل بل ذهب المتكلمون الى
ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفه نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفه
وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس الحركة المتصفة بالسرعة المقابلة
للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات
الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار فرسخين فرسخا الى الحركات في
ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك
الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من
المسافة التي قطع الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات
المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم
ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها
بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى
شيئا من تلك السكنات وقال الحكماء سبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية
كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية
كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح ان يكون سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا لامتناع
ان يكون الشيء مقتضيا للاثر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه
فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء وكما يصلح لبطوء الحركة
القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوءهما نفس
الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولانفصال الذوات الزوايا او الانعطاف في
لوجود الزمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة

الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع
الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب آخر غيره
وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة
بل تتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة
الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد
متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت آخر وعلى
التقديرين لا بد من سكون بين حركتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون
من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته
طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة
لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان
زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان الوصول علة
هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة
يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال
الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا
فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون آنيا ايضا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل
الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع
تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فاما الى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف
المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول
الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران ولو سلم

لانم ان الميل الذى هو علة الوصول الى المنتهى موجود فى آن الوصول لم لا يجوز
ان يكون هو علة لمسدة الحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول شغلها ولو سلم فلانم
ان الميل الذى هو علة اللاوصول آنى ام لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن
تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آنى وكذا
اللاوصول كما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض
بانه يلزم على هذا تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام
منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول
الى الحدود التى فى المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون فى الفلكيات والحل
انا لا نم ان اللاوصول آنى قوله ضرورة انه زوال الوصول الذى لا ينقسم فلا يكون
زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا نعم فان الانطباق
والموازات والمحاذات والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها انما تحصل
عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زمانى اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد
الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان
عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة
مما لا تحصل الا بالزمان وهكذا الحال فى جميع ما ذكرنا وقال الجبائى لا شك ان
الاعتماد المجتلب فى الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب
الحجر فيضعف بمصاكات الهواء المخروق ويتدرج فى الضعف الى ان يغلب اللازم
المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما
اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل عند

التعادل

التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن لكان متحركا اما
بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم
التعادل فليكن فى آن الوصول لا فى زمان بين آنى الوصول والرجوع حتى يكون
الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة
عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين
ايضا فى انكاره طريق فقال الحكماء انه لو صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد
الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا فى الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه نزول
الخردلة راجعة وح يجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها فاذا فرض
انه صعد الخردلة على الصاعد والهابط وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع
التداخل بين الاجسام واللازم ضرورى البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف
فى الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه فى الصورة
المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول
الى الجبل فذلك فرض محال ويجوز استلزامه المحال الذى هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة
لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة لا السكون
ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضى الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة
والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون وللسكون
حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفى غير الاين حفظ النوع فالسكون تقابل
الحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فيعنى به حفظ النسب الحاصلة للجسم
الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا فى المكان الواحد واما فى الثلثة الباقية

يعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير
نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وتضعف وفي الوضع من
غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه
بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع
هناك ولا سكون فالصواب ان يق والسكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه
الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد
عما من شانه تخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات وظ ان السكون في المكان لا يجامع
الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله
فهو ضد يقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون قد يعرض له التضاد كما يعرض
للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي تقع فيها السكون
فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان
في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول
اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في
شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون
طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون
كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه ان كان خارجا عن
ذات الكاين فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فطبيعي فطبيعي
الحركة انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة
قار الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى الثابت لذاته بل لا بد من مقارنته امر آخر له الطبيعة

محفوظ طاب

ويكون ذلك غير طبيعي لير د الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي
بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي
لطبيعة الماء فان طبيعته تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة
فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية
فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المط بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول
الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا
لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان يكون مطلوبة
بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المح ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع
فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع
فيكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة تفرض في الحركة المستقيمة
فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنه بالطبع لكن لا يكون بالحركة واحدة لان الهرب
عنها بحركة غير الحركة التي يطلب بها الوصول اليها بالطبع وقسرية ما استندت الى قوة مستفادة
قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي
وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير
مغلوبة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون
مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة
امر غير طبيعي وتعرض للبساطة وصفا لهما اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور للسكون
تركب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض

مركب من الطبيعي والارادي قلنا الاول هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق
الطبيعة فقط واثر الارادة تركها اياه الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة
والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف
الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة
كما في الحجر المرمي الى تحت وظهر انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجود هنا
هو الاشتداد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على
وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه
يلزم من حركته لذلك المقارن عدم بقاء مسامتته مع الامور الخارجية
والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن
وقد لا يكون قابلا لها كالعرض في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر
بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض
ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم
المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل
اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر اذا
الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من القسر والطبيعة
فيميل الى سمت غير السمت الذي رمي اليه بل الى سمت امايل الى مركز العالم وفي
المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث
منها حركة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل
فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع

الاشكال المذكوره ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في
ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غيره
ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون
وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طايفة ان المعنى
المذكور هو الكاينية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس
الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكاينية
وذلك لان الكاينية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو
الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان
اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وطرفه وهو كونه
فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان
عنده بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف
في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا وشهر كذا
ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين

بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى مهية الزمان
فقال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار
آخر قال الشيخ في الشفا الحركة لجهتها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها
ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة
المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا
فيكون التقدم والتاخر في الحركة خاصة لجهتها من جهة ما هما الحركة ليس من جهة

ماهما للمسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا
المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر
العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء
بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر
في مبحث التقدم وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها
اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
وتعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا يتغير فيه لا يعرض
له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض
المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه اي
لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض
المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه
والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به
فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن
المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس
جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من
الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا
لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا
والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج

جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن
اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا
انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل
يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما
وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب
انه هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية اتصالية
تنطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي
اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك
في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في
آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول
الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا من هذين الحصولين آني
دفعي الا ان احدهما يسمى في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما
ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في
كل آن يفرض نحو ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فانه هذا لا يصدق
على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في
كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي
هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان
الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده

لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في
ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان
في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم الآن
دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن
يوجدا فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان
الزمان ايض موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا
في الآن لكان ذلك الآن ايض موجودا في آن آخر ويتسلسل اذا تمهد هذا فلا
ان وجود الآن في آن حتى يتصل آن وجوده بآن عدمه ولو سلم فلا
الآن في قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا فيكون له مقدار قطعا
انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهمي لا وجودي
والنزاع فيه والسند ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت
ان العالم وهو ما سوى الله حادث يلزم منه ان يكون الزمان حادثا لان
الزمان من جملة العالم السادس وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها
الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او
فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد
لان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف
وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره و

قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
والنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة
اي الملك ويسمى جدة ايض نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبته الى ملاصق
يحيط باحاطته او ببعضه وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما
عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان
الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا
لزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشيء
في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان
ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب
الامام وجمع من المحققين ومنهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو
في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تأثير
وتأثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير
وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر
وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل
من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظا ان يفعل وان ينفعل على الانفعال
والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان
توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك
ولفظا ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك تم والحمد لله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول

الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه
لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تع بانه لا شك في
وجود موجود ما فان كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله مؤثر موجود
بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور والتسلسل او ينتهي الى الواجب
فهو المط **الفصل الثاني** في صفاته تع وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب تع في العالم بالقدرة والاختيار
على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تع
فيه بالايجاب واحتج المص على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره
تع فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني
بيان المنافاة ان تاثيره تع في وجود العالم لو كان بالايجاب يلزم قدمه اذ
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
وذلك الشرط الحادث يتوقف ايض على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما مح على زعم المص وساير المتكلمين
على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض
على الدليل المذكور وتوجيهه انه يقع ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا انه يكون

المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون الواجب الوجود تع هو القادر
فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما
قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال
هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تع والعالم والواسطة غير معقولة لان
المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تع اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما
سوى الله تع حادث بل انما يثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت
عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده
وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايض كما قال في صدر الفصل الرابع في
الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة
فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تع بطريق الايجاب جوهرا
مجردا ليس بجسم ولا جسمانية قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني
بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تع اراد ان يشير الى الاجوبة
عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل و
الترك ممتنع لانها يقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر
اما واجب او ممتنع لا مخرج عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرايط التاثير
وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لا يستجمع امتنع
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر
باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر
عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا انما

ان الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح
ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لايريد
الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر
بالنظر الى استجماع الشرايط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن
لايضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر
عن ارادته وان اراد انه وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع تقرير
الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود
الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه
فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة
على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها
عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه
وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا
على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم
الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان
يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحينئذ لا اثر فلا تاثير
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ان
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم
وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم
صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية

عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة
فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون
جميع الممكنات مقدورا لله تعالى اقول لا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما
هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل
ما هو مقدور فهو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد
مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال
على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى
ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها
ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور
اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص
البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز
ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق
القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن آخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء والمخالفون في
هذا الاصل الذي هو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم

قالوا يجد في العالم خير كثير او شر كثير او لا ان الواحد لا يكون خيرا وشريرا
فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكونه الاله
محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي
عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و
فاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون
خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب
شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير لازم مما
ذكروه والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دليل العلم والاخير عام اتفق
جمهور العقلاء على انه تع عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان
اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء ايض وجهان اورد المص كليهما اما
استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تع فاعل افعالا محكما متقنا
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى
خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم
قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه تع خالق للافلاك و
العناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا
تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح
وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لا يعرفون

من العلم الا قليلا ولم يهتد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام
من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة
للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو فوقه واصلح
انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض
الوجوه فحصل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين
النار ينتفع بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدايع
الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان
اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان
مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء
الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم
افعال محكمة متقنة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل وكثير من
الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور
مع انها ليست باولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يجعلها الله تع
عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تع
قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود
وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة واجماع الامة
ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق
بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل

بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبر وابه وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
والظان هذه مكابرة نعم بحثه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام في اما
دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعم مجرد وكل مجرد عالم وقد مر الكلام فيه
مستقصى والثاني انه عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول
فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان
ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدا لجميع
ما سواه اما بواسطه او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه
انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير
بين الحاضر وبين ما حضر عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط
ذلك في الحواس فانها لا يدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة
عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى
والوجه الاخير اعني ثاني وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تعم عالم بجميع
الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعم عالم ولا
يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبتنا ان الله تعم
عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق فمنهم من قال الله لا
يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما
طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه تمح اذ لا تغاير هناك والجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم
ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم

والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار
صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في
الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى
لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم
مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم
كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدي من كل وجه والجواب
انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه
بل بحضور الاشياء بانفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة
بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام
صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء لاجل حضوره بنفسه عنده
اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا اشار بقوله و
لا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول
اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان
حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول صور المعقولات
لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من
قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان
زيدا في الدار الان ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس
في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى
اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه تعالى والجواب
منع لزوم التغير في ذاته تعالى بل التغير فيه انما هو في الاضافات لا العلم عندنا

محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير
اضافة فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم
اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال
الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلمنا بحوادث
مختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي
او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له تعالى بزمان اصلا فلا يكون
ثمة حال ولا ماض ولا مستقبل فان هذه الاضافات عارضة للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان
قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هكذا هذا فمن كان
علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين
من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم
عنده بجميع الحوادث الجزئية ازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما ثابتا
متعاليا عن الدخول تحت الزمان ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم
يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه
قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته زمانية
لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان
نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن من حيث دخول

الزمان فيها بحسب اوصافها التقييدية اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلا
هذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه
محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال
كيف وقد ذهبوا الى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فما هو
توهموا واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية
والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى الآلة جسمانية اذا كان العلم حصول
الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين
الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة لتعلق العلم
الا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو ممتنع والجواب ما مر ان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومقتضيا لوجوبه ولو سلم فنقول ممكنة لذاتها
واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها فلا تنافي بين الامكان
بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين وكل قادر للاثر عالم حي بالضرورة واتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها
صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من
المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد عرفت
الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل
على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل وتعدد القدماء

بعوانّ تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بدّ ان يكون لصفة شأنها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في
فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسمّاة بالارادة وذهب الا
شاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المحقق
جماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هو العلم بالنفع ويسمّى با
لداعي واستدل الامام على ان الارادة ليست امرا اخر سوى الداعي بان
هذا لو كان امرا اخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان
هذا الامر لو كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا واحتاج
تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى اخر لزم التسلسل فقول الزام التسلسل
او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات
سواء كانت نفس الداعي او امرا اخر زائدا عليه وذلك ظ والنقل دل
على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع
دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا
محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقران والحديث مملو منه بحيث لا يمكن انكا
ره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما
هو حق سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه
تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا وبصيرا وكل ما يصح له من الكمالات
ثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان

المحسوس في الغائب بنا يقتضي صحة السمع والبصر وغايته متشبثة في ذلك
على ما ذكره امام الحرمين من طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول
السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات
الحي لم نجد ما يصحح قبول السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك
في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والافة على
الباري تعالى سوى الاجماع المستند بجميعه الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت
الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فالتعويل
على الاجماع في هذه المسألة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسألة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على
حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا
حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت
في المسألة التي نحن فيها بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع
نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما
صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على القطع على انه تعالى
منزه عن الالات فان كان السمع والبصر علمين متعلقين بما على ما ذهب اليه
الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو راي الجمهور فنقول
الاحتياج لنا الى الالة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى بريء عن القصور
يحصل له بلا الة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى
بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر
الاحساسات لنا وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من
من حصولها مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان

سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا يلزم انه في الغايب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لصفاتنا فيجوز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به
الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن
المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة
وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام لو اثر عن الانبياء عليهم السلم انه تعالى
متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى
بصدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا اختلاف لارباب الملل والمذاهب في
كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل
ما هو صفة له قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف من اجزاء
مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة
امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول
ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم
قيام الحوادث بذاته تعالى فقالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى
القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات كما ذهب اليه
الفريقان المذكوران لكنهما ليست قائمة بذاته تعالى بل خلق الله تعالى في غيره
كجبرئيل عليه السلم او النبي صلى الله عليه وآله ومعنى كونه متكلما انه

خلق الكلام

خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا
القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا
كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى
الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
فقد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله العوام و
الصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف
الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق
على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى
وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا منزلا على النبي عم بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع
الامة مقروا بالالسن بالاجماع مسموعا بالاذان للاجماع ولقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف بالاجماع فان قيل المكتوب في المصحف
هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مفرقا
بالتحدي لكونه معجزا بالاجماع مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت
آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لان
الناسخ اما رافع او انتهاء ولا شيء منهما متصور من القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن امر فهو
من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها

انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا
المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء
واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله
الذي هو قديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام
القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله
بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في
اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في
لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا
المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه
كل احد منا سواه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لكن من حيث
تعين المحل فيكون واحدا بالنوع وما قرأه القارئ يكون نفسه
لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان اذا اريد بكلام الله
تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام
الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلت فيه وجوه اما
وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه كان يسمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما
يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن اسماع غير الصوت والحرف لا
يكون الا بطريق خرق العادة وثانيهما انه سمعه بصوت من جميع الجهات على
خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد
على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهم كلامه بصوت تولى
تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا مذهب الشيخ ابو منصور وامام الهدى

الاستاذ ابو اسحق

الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقادير قد يجعل اسما للمجموع بحيث
لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى
كل بعض من ابعاضه ضرورة انه يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء
بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية
عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار
الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا
حال في مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا
من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي
رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق
اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفة الدال على المدلول شائع ذائع مثل
سمعت المعنى وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث من وجوه المعتزلة
ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق
المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى
غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي
فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى كما سيأتي والجواب ان كلامه في الازل
لا يتصف بالحال والماضي والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما
لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول
بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمعنى وغيره انما
هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي
واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي
بلا منهي والاخبار بلا سامع والاستخبار والنداء بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب بعض عبيد الله

بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك
وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد
الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو واحد وانما يعرض
له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان
السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير و
جوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعليم ولده
الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه واله
باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل
زمانه وثبوت الحكم فيمن عداه بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب
الحاضرين تصديقا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء
لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان
المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود والعقل او
ليس بمامور في الازل لكن استمر الامر الازلي الى زمان وجوده وصار بعد
الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل للاجماع السادس
ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ابدا لما ذكرناه انفا فلم يختص تكلمه
موسى ع بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن
تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختياره
ويتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع بعد موته وتعلق الكلام
بموسى ع في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجوه اخر لهم وهو ان القديم
يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل
فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل وهذا الوجه للرازي

منهم على

منهم على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين لينتفوا صحة تعلق
الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس وايضا الملزم مذهب المعتزلة واستدل
على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن خلق
الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى
بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم
ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله
تعالى مح وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في
السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد
الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى
متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا
يقول انا قايم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل
وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام
قايم بذات الباري ثم لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف
المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني
من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه ويكون له اول فلا
يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لا
متناع طريان العدم على القديم والمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما
والحادث يمتنع قيامه بذات الباري ثم فيتعين ان يكون هو المعنى الثاني
اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان
من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد
في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى

ويعقد في خلده ولا يختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات ويقصد
المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه الكلام النفسي
ونعتقد ثبوته وانكره المعتزلة والنصارى وان الكلام النفسي غير معقول وقد حققنا
في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه لصاحب المواقف كلام
في تحقيق كلام النفسي محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ
واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى
النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنه ليس كلامه
حقيقة وهذا الذي فهموا من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة
كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى
الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى
على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة وما
يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب
انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد
التامل يعرف حقيته تم كلامه قال بعض الفضلاء وهذا المحمل لكلام الشيخ مما

اختاره

اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شك في انه
اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي
ذكر انها يلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجه
الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فلا نسلم تكفير
من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه
ليس صفة قائمة بذاته بل دال على صفة حقيقية وهو من مبدعات الله
تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك وفي لسان النبي صلى الله عليه وسلم او اوجد نقوشا
دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر
الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكروه من ان ترتيب الحروف
انما هو في التلفظ دون الملفوظ فان التلفظ حادث دون الملفوظ فذلك
امر خارج عن طور العقل وهنا ذلك لا امكان ان يتصور حركة يكون
اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على البعض وانتهاء
القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلام الله الذي
اما المعتزلة فلوجهين اشار الى اولهما وهو ان الكذب في كلام الذي هو
عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكره انفا
هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو سبحانه
لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله
تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من احوال
الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى وفعل الاصلح واجب عليه تعالى
عندهم فلا يجوز ذلك له واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص عليه تعالى

تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني
وقت صدقنا وكذبه تعالى فيه هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي
هو صفته القائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل
على صدقه في كلامه اللفظي الذي يخلقه في جسم دال على معنى مقصود منه لا نسلم
على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل
وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون بالقبح العقلي الا ان يقصدوا بذلك الالزام
المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق
والكذب انما هو المعنى دون اللفظ وانما كان الكلام النفسي عندهم عين
مدلول الكلام اللفظي ومعناه كذب الكلام اللفظي يرجع الى كذب الكلام
النفسي ويلزم النقص في صفته تعالى الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان
كذبه قديما اذ لا يقوم الحوادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق
المقابل لذلك الكذب والا يجاز زوال ذلك الكذب وهو ممتنع فان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان
صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن
الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا
الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي
اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرناه في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام
اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي
قديم فكذب الكلام اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما

جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فانه يجوز ان حدث
صفته اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى والقول الحري الثالث وهو معتمد
الاصحاب للادلة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا ولبراءته عن
المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود
بالمعنى الذي سيرد بل متبينه لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا
وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات
ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق
بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء
ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه
اذ الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث ونفس الحدوث فانه غير الوجود
بل زائد عليه لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود مخصوص
فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف ثانيا بقوله ونفي الزائد و
استدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى له الا
سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان
باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود واجبا لذاته
لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا
اما اذا قيل البقاء صفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المح
اظهر لانه يقول ان الواجب موجود في الزمان الثاني لما هو سوى ذاته وعارضه
صاحب الصحائف بان الانسان ليس الا انتفاء صفة الى صفة اخرى نشأة
من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها يتوقف على العلم والعلم على الحيوة

ورد بان افتقاره في الوجود الى امر هو الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول فيعود الى الوجه الاول فلا بد في تمامه من ان البقاء وجود خاص
المقدمات مستدركة وثانيهما ان الذات لو كانت باقية بالبقاء لا بنفسه
فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل واحد في الزمان
الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب
هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما
معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة
افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فيه
عدم افتقار البقاء الى الذات مع ان افتقار الصفة الى الذات ضروري و
رابعها ان البقاء لو كانت صفة زائدة على الذات قائمة به لكانت
باقية بالبقاء فيتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاءه نفسه لا زائد
عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه
والشريك بمعنى وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن
تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب
بالذات لامتناع احتياج الواجب في نفسه تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج
في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا
من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الماهية الواجبة ان اريد بها في اول
الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه لم يستقم الكلام فان قوله ان
كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق عليه ورد المنع
على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يتعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا

محذور

محذور وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان
اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور ولا يقال
لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا
نختاره في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما
تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم
يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل
ما هو موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون
الواجب واجبا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان
كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض و
هو تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا
بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر
منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا و
المعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات و
الاخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينات نختار ان لا لزوم

بينه وبين الوجوب قوله وان جاز انفكاكه لزم جواز الوجوب بدون التعين
قلنا م وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب م قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف
قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني
وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايض اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان
لكل من المثلين تميز مشترك بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب
كما سبان ولكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل
على نفي التركيب ايض بمعانيه يعني ان التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب
من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجلدات
السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي
الضد ايض لان الضد يشارك في الموضوع متعاقب والواجب لا يكون في
الموضوع متعاقب وعلى نفي التحيز ايض يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا
لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه
ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا
عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن
الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب
او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب
هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب وهو
الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود
لا في امر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايض استغناء المكان عن المتمكن
في وجوده م قوله لانه المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن

الممكن

للممكن هو الواجب كما فرضنا هنا ايض لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز
فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون
في البعض دون بعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا
لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على الاحتياج
المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة الى اخرى كما ذكرنا
انفا وايض لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث
وايض لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم ويكون
جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم ويكون
جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايض فيلزم حدوث
الواجب وتركيبه وعلى نفي الحلول ايض لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
ينفي الوجوب الذاتي وايض ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه
بحسب انقسام المحل وتركيبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا
الانبائي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حال في العارفين
والنصارى الى حلوله في عيسى ع فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فقط وان ارادوا
به غير ذلك فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد
وايض لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع وجوب الوجود
لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب
العرفان انتفى هو بنفسه وصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة الفناء في
التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل قطعا وان كان المراد
غيره فلا يمكن نفيه اذا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان
كل ما هو في جهة موجود فهو جسم او جسماني فكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث
الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايض اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان
يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات

قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخ عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من
ان جواز ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث
وهو مح وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف
فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخ من الضدين وان اريد مجرد ما
ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما
فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا
على المعدوم ايض باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم
وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي بكل حادث
واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم
فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المح وقد
عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تع متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تع واجيب بان الحادث تعلق
تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة
فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق
بالعدم وانه سلبي لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة وهي
المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون

الحادث بعد ما لم يكن لكونه غير راجح في العدم ومانعا لعدم الوجود بالصفات
الحقيقية المتغيرة المتعلقة لكونه علما بحدوث الحوادث وقادرا عليها فيجب نعوذ بالله
عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث جاز النقصان عليه وهو باطل
بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان
الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا منه قبل حدوثه وان لم
يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو
يلزم ان يكون صفة كمال واعترض عليه بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص
وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
وذلك بان يتصف دائما بنوع الكمال يتعاقب افراده بغير بداية وهنا يبدو يكون
حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك
فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا
يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخ عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل واثبت الاول
الملازمة ممنوع عند الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير و
هو على الله تعالى محال واعترض عليه بان ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى
حال اخرى فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجب وتأثره وانفعاله
عن الغير فالصغرى ممنوع لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الا
ختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مثلا حقيقة الافراد مشروطا
ابتداء كل كمال بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث
جوازا لزم ان الحادث بوصف الحدوث وهو بط ضرورة ان الحادث ما
له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث
في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في
الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث

القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن
فصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة
الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية
لها تعلق بالمعلوم متغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
او من الحقيقية ويتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء
يوافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية
قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان
في ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين
نثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته تعالى
او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود
الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير
في الاضافات وهو جايز كما ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام
حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة
كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته
تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني
فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت
على التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم
الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في
وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته بل

على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم
لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء
منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدأه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من
توابع المزاج وظ انه مستحيل على واجب الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان
الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملايم من حيث
انه ملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان
ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته
اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج بذاته هو المبدأ الاول واعترض عليه
بانه ان اريد الحالة التي سماها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم وان اريد
انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما
مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات الزايدة عينا يعني وجوب الوجود
يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله معاني قايمة
بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال
خلافا لابي هاشم فانه قال لله تعالى احوال امثال العالمية والقادرية والحيية
وغيرها وعلى نفي الصفات الزايدة في الاعيان خلافا لطايفة من المعتزلة فانهم
قالوا ان لله صفات زايدة في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور كلها لان
وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم
تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان
هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره

والمريدية

لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد
قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة
الى ان الله تعم يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن
المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة و
الكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه تعم عندهم جسما
تعالى الله عنه علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي
ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او ايصال الشعاع
الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او
رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر
فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين
نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه
الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات
الله تعم منزها عن الجهة والمكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله
تعم حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر
الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين
احدهما ان موسى عم سال الرؤية ولو امتنع كونه تعم مرئيا لما سأل لانه
ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المح لانه عبث
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعم ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد
وصفه الله تعم بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود

من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما
انه تعم علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق
عليه والمح لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول
ان موسى عم لم يسأل الرؤية بل عبر بها عن العلم الضروري لانه لازمها
واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال الراي بمعنى علم و
ارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان
الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول
انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر
الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما
بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر
المشاهد والثالث انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسؤال لان قوله تعم
لن تراني نفي لرؤيته تعم لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان
الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك واجيب
بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله
تعم لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعم لا لرؤية آية من
آياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم
نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره
فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عم انما سال الرؤية

بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه قد اقترحوا
عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال ليمنع فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه
مع مخالفته للظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم من وجوه
لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السوال باخذ
الصاعقة فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سوال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة
دلالة على امتناع السؤال لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن
الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز
الرؤية بطريق الكفر عند اكثر المعتزلة ولا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير
الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من
ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين
لموسى مصدقين بكمالاته كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب
للمحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والا لم يفد الطلب
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا
بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند
سماع الكلام فاختار موسى عم في الرد عليهم طريق السوال والجواب من
الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى
نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولون لو سالها النفس لراه لعلو
قدره عند الله تعالى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة
بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عم ان يريه كيفية احياء

الموقف الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز
ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله
هذه المسئلة حتى سالوا منه وطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا
فيها طالبا للحق فاجترا على السوال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام ان النبي المصطفى بالتكلم ذاهل عن معرفة الله وما يجوز عليه و
يمتنع دون آحاد المعتزلة ومن حصل له طرفا من علم الكلام هي البدعة
الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه
الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك
ولا نم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من
الاخلال غر حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام
فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا
المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة لكن
في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق و
اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك
في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط
التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل
بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حالة الحركة ممكن بان
يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان

والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك
ظ وترى الجواهر ايض وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا
نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض
عرضين قايمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفرده فالطول
مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من اجزاء اخر
فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو مح فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد
ثبت ان صحة الرؤيه مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة
مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم
فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومه لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان
اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير
استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة
المصححة للرؤيه لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها
مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا
بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا تتوافق
الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة للرؤية سوى هذين

لكن

لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع
اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا لعلة لان التاثير
صفة اثبات فلا يتصف بها العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة
المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية محققة في
حق الباري فيجوز ان يرى ذاته وهو المط واقول شمول الرؤية للجواهر
ثم وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفرده مبني على امتناع
قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض واحد بتمامه
في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض
واحد بتمامه بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو
القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه تندفع
بما يدل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح
متعلقا للرؤيه لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول
ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة
بل يكفيه الحدوث الذي هو ايض اعتباري وجوابه فاعرف ان ما لا
تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤيه بالض الثاني انه لا حصر
للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايض مشترك فلم
لا يجوز ان يكون هو العلة وجوابه فاعرف ان الامكان امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤيه به وايض علة الصحة يجب

ان تكون مختصه بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف
بالامكان فلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضروره الثالث ان الواحد النوعي
قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحراره بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون
للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل
المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤيه
لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهريه والعرضيه بل يجب ان يكون
مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك هويته ما من غير ان
ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زياده خصوصيه
لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد
نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل
بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل فنعلم ان
ما يتعلق به الرؤيه هو الهويه المشتركه لا الخصوصيات التي بها الافتراق
وهذا معنى كون علة صحة الرؤيه مشتركه بين الجوهر والعرض قيل ان الهويه
المطلقه المشتركه بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم المهيه
والحقيقه فلا يتعلق بها الرؤيه اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة
المذكوره هو خصوصية ذاته الموجود الا ان ادراكها اجمالي لا تمكن به
على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوته قوة وضعفا فليس يجب ان يكون
كل اجمالي وسيله الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال

الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض
وبين الواجب نعم لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهريه والعرضيه شرطا لها او خصوصية الواجبيه مانعا عنها ووجه
اندفاعه ان صحة الرؤيه عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل لا
معنى لصحة الرؤيه الا ذلك ثم الشرطيه او المانعيه انما يتصور لتحقق الرؤيه
لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها ان لا نسلم اشتراك الوجود بين
الواجب وغيره كيف وقد جزم معاشر الاشاعره بان وجود كل شيء عين
حقيقته واجاب الامدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون
الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعره لم يرد عليه ما ذكرتموه وان
كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملتزم معتقدا
لما يتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات
كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود ومعروضه ليس
لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة
بين كون الوجود عين المهيه بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين
الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين
المهيه ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء
كلها متفقة الحقيقه وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم منه على
ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات
والقدره والاراده وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ

الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها رويتنا بناء على جري عادة الله تعالى
بان لا يخلق فينا رويتها لا ابناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر و
هو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين
الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا
من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الموجود فقط وانا لا نبصر اختلاف
المختلفات بل نعلم بالضرورة وهذه مكابره لا يرتضيها العقل بل الوجود علة
لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية
فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى
الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها
امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند
العدم كصحة الروية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك
في صحة الروية انما هو امتناع تعلق الروية بما لا تحقق له في الخارج واما
النقض بصحة الملموسية فقوي اقول كما ان تعلق الروية بشيء بمعنى كونه مرئيا
يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق
بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما يتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
لا يكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية
ولا وجه له غير ان تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من
الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي

عند العدم كصحة الروية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية
الا كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحدهما
ولجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فباتفاق الامة
قبل ظهور المخالفين على وقوع الروية وكون الاحاديث الواردة فيها على ظواهرها
حتى روى حديث الروية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما
النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك
ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر
ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الروية ويستعمل
بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الروية واعترض عليه بوجوه
الاول انا لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر
بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فنظر الموصول بالى
قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء
ماء الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر
المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن
ياتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار
الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار
الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الى اسما بمعنى النعمة

لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به
ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل
اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى
الانتظار مما لا يثبت عند الثقات ولم يدل عليها الابيات لاحتمال ان
يكون المعنى في الاول يرون الهلال كما يرى الظماء ماء وجرع بعد الاشتياق
ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال
وانما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى
وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره
من الضرب والطعن الصادر من الملائكة التي ارسل الله لنصرة المؤمنين
يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر
وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال
مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون سجاله ويجوز استعمال النظر
المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع
لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة
والشزر والازدراء والرضى والتحير والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح
صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو
المرئي وللتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته فلو
كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل

على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر اليه
وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال الله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ما هو ملزوم لها لزوما عقليا حتى يجب
من تحققه تحققها بل يلزمها لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن
الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها
على ما ذكره علي عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الحقيقة في
الرؤية بشهادة النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال وليس حقيقة
في تقليب الحدقة وقولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله
من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال لم ازل انظر
الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف وفي
البواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل
عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله تعالى وجنته وآثاره
ولا قرينة ههنا على تعيين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى
المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر الله تعالى
شان الكفار وخصصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى
الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة
والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض

من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزياده هي التفضل فان قيل الرؤية اجل
الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزياده قلنا للتنبيه على انها
اجل من ان تعد من الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من
السنه قوله عم انكم سترون ربكم عيانا يوم القيمة كما ترون هذا القمر
ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روى عن صهيب انه قال
قرأ رسول الله صم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزياده وقال اذا
دخل اهل الجنه الجنه واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنه
ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم
يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا وادخلنا الجنه ونجانا من النار قال
فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعم قال فما اعطوا شيئا احب اليهم
من النظر ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنه من ينظر الى جنانه وازواجه
ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى
وجهه غدوة وعشيا ثم قرأ رسول الله ص وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها
آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقليه وسمعيه بعضها يمنع صحة الرؤية
وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي
او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين و
كلاهما في حق الباري تعم ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات
فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغايب ومنها ان شرط الرؤية

كما علم بالضروره من التجربه المقابلة او ما في حكمها وهما مستحيلة في
سبحانه ص حق الله تعم لتنزهه عن المكان والجهه واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب
فان الاشاعره جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة
في الدنيا والاخره فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف
بالضروره والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الداله على اشتغالهم بغير
ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرايط عددنا فيما سبق يجب
الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرايط في حق رؤيته تعم
الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية لاختصاص ما سواهما
بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعم ولم يشترط بشرط غيرهما لزم ان
نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرايطها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا
نراه الآن ولا نراه في الاخره ايض وذلك لان الشرايط التي من قبلنا سوى
سلامة الحاسه قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة اليه تعم وقد فرضنا ان سلامة
الحاسة متحققه والتي من قبله تعم لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل
حكم ثابت له تعم فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث
فلو جاز رؤيته تعم لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويزه سفسطة
ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض
وقوعها محال فهو ليس سفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به

تردد العقل فيه وعدم جزمه بانتفائهما فاللزوم ثم فان انتفاءهما من اليقينيات
القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين
باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات وغير ذلك مما يخلق الله تعالى العلم
الضروري لبقائهما وان كان ثبوتهما من الممكنات دون المحالات
وليس الجزم به اعني بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية
عند وجود شرايطها الا ان هذا الجزم حاصل لمن لم يخطر بباله هذه المسئلة
بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه ينجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا
مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط رؤية شيء بجميعها
ولا نرى ذلك الشيء الا انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا
نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرايط فظهر
انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء الى البصر مختلفه
فلا نرى ما هو الابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد مقدار قطر المرئي
اعني الطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء
لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب
ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص
لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان
صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي
وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال
صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على

هذا

هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء
كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه
يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء
اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفا او اكبر
من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية
بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان
يرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض الاجزاء دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك
البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الآلة والادراك بالبصر
هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم
قرينة العهدية والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وائمة التفسير ويشاهده استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد
اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو مح
والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله
تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الايجاب الكلي
سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في
قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا
يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الآخر

فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب
لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعا بين الادلة سلمنا ولكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازمها بل هو
رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة الادراك
النيل والوصول ماخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر
وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون
اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه
نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل
لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى
الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى
فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده
نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل
وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية
بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني
الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة
لاشعارها بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظ واما في

الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة
من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط
آلة بل بمحض عناية من الله تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى
حيثما ذكر سؤال الرؤية في كتابه استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية
ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات
وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على
ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عم تبت
اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال
بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه
لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع
الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل صلى الله
عليه وآله هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد
حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى عم لن تراني ولن

قال

للتابيد فاذا لم يره موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون
لن للتابيد بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط كقوله تعـ ولن يتمنوه ابدا اى
الموت ولا شك انهم يتمنونه فى الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعـ
ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحى باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمهم من
وراء الحجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من
تكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره
ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان
الوحى كلام يسمع بسرعة ولكنه ذهب الى انه تعـ لا يمكن ان يرى وجعل
ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا فى احتجاج المنكرين للرؤية
وقوله وسؤال موسى عم لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى
ذكرناها على الوجه الاول من وجهى احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على
امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين
الذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان
النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الآلاء او صلة النظر
بمعنى الانتظار وقوله مع قبول التاويل اشارة الى الاعتراض الثانى وهو
ان الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق
الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض
على الوجه الثانى من وجهى احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية

وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث
من الاعتراضات التى ذكرناها على الدليل العقلى للاشاعرة على امكان
الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة
يفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اى مع منع الحصر اشارة الى الثانى
منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر فى الحدوث و
الوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله
ونفى الزايد يعنى وجوب الوجود كما يدل على نفى الامور المذكورة يدل
على ثبوت هذه الامور التى يذكر الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغى
لا لعوض فان واجب الوجود تعـ لو كان مستعوضا بافادة ما ينبغى
للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره
ومنها الملك لان الملك هو الغنى الذى لا يستغنى عنه شئ وواجب الوجود
كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو
منه ومنها التمام لان التمام هو الذى حصل له جميع ما من شانه ان يحصل
له وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها
الحقية اى وجوب الوجود يدل على انه تعـ حق اى ثابت دايما غير قابل
للعدم والفناء ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك
لانه قد سبق فى صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض
وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضى ان يكون ذات الواجب نفس
الوجود فذات البارى هو الوجوب والوجود هو الخير فذات البارى

لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها
فوقه اى فوق التمام وهو ان يحصل منه
جميع ما من شانه ان يحصل لغيره و
واجب الوجود كذلك صح

هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب
الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء على ما هي عليه ومنها التجبر
لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود
كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على
الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته
عليها ومنها القيومية لانه هو القايم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات
واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة
الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن
البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين
ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة على
القدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن مسعود الى ان
القدم صفة مغايرة للبقاء وان الكرم والرحمة والرضا صفات مغايرة للارادة
وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زايدة على السبع المشهورة اخذا
من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني
وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان
القدرة اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون اثر القدرة
واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي
فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل
المقدور به فيقع هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب

ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور ووجوده لا صحته
وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل
المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هي صحة الفعل بمعنى التاثير و
الايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي
الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهو بالقياس الى الفاعل
ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منه لج فلا يصح منه بها احدهما بعينه
بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك
الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصح اثر للقدرة وانما يحتاج
صدور احدهما بعينه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف
وح لا حاجة الى مبدأ الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة

الفصل الثالث

في افعاله تعم الفعل المتصف بالزايد لا يخ اما ان تتصف
بامر زايد على الحدوث ام لا الثاني مثل افعال النايم والساهي والاول
اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم ام لا الثاني الحسن والاول القبيح
ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه
وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح ام لا والاول واجب ان استحق بتركه
ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح
وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان
الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل و الفعل

حسن او قبيح في نفسه اما للذات او لصفة لازمة له واما الوجوه والاعتبارات
على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له
على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن
ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير
الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح عايدا الى امر حقيقي حاصل في
الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت
والمبين له فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار
القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب
الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول
الحسن والقبح يقالان لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن
كون الصفة صفة كمال والقبيح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم
حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف
به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات
في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما
وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن
حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه

مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك
ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق مدحه تع
وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تع في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا
وما تعلق به ذمه تع في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق
به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال
الله تع اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو
محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها
في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان
الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا
بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما في صوم يوم آخر
رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال
حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم

العقل بهما اما بضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض
من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اى
في الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه
بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب
ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن
اذ لا حاجة له الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائى الى نفى الصفة الحقيقية عنهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها
لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهبت
المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم
بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل
بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف به منكر الشرايع ايضا ولو
كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المص بقوله للعلم
بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقل بالحسن
والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص
مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه
ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان
العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر

عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهى
عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول
لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما
مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهى دليلى الحسن والقبح
ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح
والقبح عن كونه متعلق النهى والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع
لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما
قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان
وذلك بط بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة
وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه و
يجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض ربما يورد دقيق
لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت
بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالى بط بالوجدان
وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في
تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة
الاشاعرة على ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اى لما حسن
القبيح ولما قبح الحسن والتالى بط فان الكذب قد يحسن والصدق قد
يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبى من الهلاك والصدق اهلاكه
وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق

على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا
عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض وبهذا قيل
ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب
اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان الحسن
والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم
بط باعترافكم وجه الملزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال
المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح
وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل
بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري
والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص
وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا
يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر بط واستغنائه
وعلمه يدلان على انتفاء القبيح من افعاله قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا
على انه تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا
قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان
الله تع مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها

وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته
عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور الى انه تع قادر على القبيح خلافا للنظام
فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما
سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبايح منها
فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح مح لانه يدل على الجهل
او الحاجة وكلاهما مح وما يؤدي الى المح مح واجيب بان فعل القبيح ممكن في
نفسه مح لغيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا
ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه
اختلفوا في ان افعال الله تع هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا
لا يجوز تعليل افعاله تع بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا
ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى
الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل
وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده
اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا
بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عايدا الى غير الفاعل
فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تع من
عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري
بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بها والارادة

قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعم للكاينات فذهب
الاشاعرة الى ان ارادة الله تعم متعلقة بكل كاين غير متعلقة بما ليس بكاين
على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع
لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف
مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة
الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه حيث يشاء والثاني
الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع او رد بما لا يكون غرض الامر
الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد
شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد
منه العصيان وكالمكره على الامر بشيء اصولة وكذا النهي واحتج الاشاعرة
على ان ارادة الله متعلقة بكل كاين بانه خالق للكاينات بقدرته من غير
اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور
والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى
انها غير متعلقة بما ليس بكاين بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة
من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا
يحصل مراد الله تعم ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعم
مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من
العباد خلاف مراده تعم وظاهر انه لا يصبر على ذلك رييس قرية من عباده

حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاد
ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما شاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة
وذلك لان الله تعم لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم
المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا
مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة
واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعم
ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقصه ومغلوبيته وايضا انه تعم
علم عدم وقوع ما ليس بكاين فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعم
جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة ان العلم تابع للمعلوم قالوا صح
على ما مر فلا يكون موجبا الامتناع او وجوبه والضرورة قاضية باستناد
افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم
ام هي واقعة بقدرة الله تعم مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعال الله اذ
القايم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان
كان الفعل مخلوقا لله تعم فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من
اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعم
ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته

وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه
محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة
فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد
باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته
واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخرين اذ لا
مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق
بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود
والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء
كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون
المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال لجواز
ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه
اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته
واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك
ولتوقف ترجح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فلانه
لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره
والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيكون الفعل
عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم يجب

الفعل ثم جاز ان يوجد بعد الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد
الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا
كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور
عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا اقول وبهذا
التقرير حيث عمما المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين
جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها
الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى المرجح وانما الممتنع الترجح بلا مرجح
فلم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة
القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز
للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك
احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه واجاب المص عنه
بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن
من كل طرف من الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة
الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب
لا ينافي الاختياري بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي
يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تع ايض لا يكون موجبا
لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر بتمامه جار في حقه تع ايض
واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى
ارادة يخلقها الله تع فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في

الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر
الى ارادة اخرى وردّه المص بانه لا يدفع النقض المذكور اذ يق انه لو امكن
الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن
فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه
كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في
المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع
النقض اذا بيّن عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب
المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد
وارادة الباري تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى
مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل
والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح والا
لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر فلا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا
يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل
الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث
في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى
مستقلا في الفعل وح لا يتجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق
ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل
صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في
فعل الباري تعالى لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله

في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع
المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه
يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في
الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه
وهذا هو المط لان الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في
فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان
حادثا محتاجا الى مرجح آخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح ان لو كان
صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فلا يلزم
ثم فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا
ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ
الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بالافعال على
العالم على عالمية الفاعل والتالي بط لان النائم قد يصدر عنه افعال
اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان
او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين
المبدا والمنتهى والناطق ينطق بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من
غير شعور بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي
تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور
الحروف والكلمات بتحريك الانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام
والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل

حركاتها واوضاعها التي يتاتى بها تلك الصور والنقوش واشار
الى الجواب عنه بقوله والايجاد لايستلزم العلم بالموجد والمتبوعون لعله تعم
لايستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد
بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشئ لايكون الا بعد العلم
به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة
لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال
فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعم سكونه في ذلك
الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحاله او لا يقع
شئ منهما وهو ايضح لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة
والسكون ولان التخلف عن المقتضي لايكون الا لمانع ولا مانع لكل
من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان لا يقعا جميعا
وهو ظ الاستحاله واما ان يقع احدهما دون الاخر فلزم الترجيح
بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير
تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده يعني في
الصورة المفروضة يقع مراده تعم لكون قدرته اقوى اذ المفروض
استواءهما في الاستقلال بالتاثير وهو لاينافي التفاوت في القوة
والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي
بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا
لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث

الامع اقتران القصد ويكفي الاجمالي يعني لانم ان الايجاد لايتصور بدون العلم صح

واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لاتاثير للفاعل فيه بل انما
يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا
لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايض لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل
نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله و
امتناع الجسم بغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير
وهو ان الجسم لايجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق
العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع
ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله
ايض لان حكم الامثال واحد لكنهم قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل
الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير
والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لايتعذر فيه المماثلة مثل كثير
من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه
تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول
ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعم
لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعم ولا شك ان
الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المص عنه بقوله ولا نسبة
في الخيرية بين فعلنا وفعله تعم يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون
بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على

صحة الشكر لله تعم عليه بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد
لم يصح الشكر لله تعم عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المصنف
عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعم ليس على
نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع
متاول ومعارض بمثله يعني ان الدلايل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها
وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل
الورود بلفظ الخلق لكل شي او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او نحو
ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شي صريحا هو قوله تعم لا اله الا هو خالق
كل شي فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق
لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل
على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله تعم قل الله خالق كل
شي وهو الواحد القهار وقوله تعم انا كل شي خلقناه بقدر ويدل على
الحصر قوله تعم هو الله الخالق والحصر فيه ظ اذا كان هو ضمير الشان
او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه
لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة
لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا
المعين فيلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ويعم عمل
العبد خاصة قوله تعم والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله
تعم واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق

وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعم بما في القلوب من الدواعي والعقايد
والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه
اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم
واضح لا ينبغي ان يشك فيه وهذا يستدل بالآية على عدم كون العبد
خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه
بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعم حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك
رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعم فعال
لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا
فيجب ان يكون موجدها هو الله تعم وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد
من فعل نفسه عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعم قل كل من عند الله
وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى
هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الرحمن الى غير ذلك ومنها
ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله تعم
ومشيته فجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات وهنا
تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك
ان الله تعم مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد
افعال العباد اليه تعم واما الحصر عليه كما يدل عليه بعض الآيات فيجب
الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعم فكانه
هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال

العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد
الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعم ومن عمل صالحا
فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعم وما تفعلوا من خير
فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعم لبئس ما كانوا يصنعون
والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعم ووفيت كل نفس بما كسبت كل
امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى
يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن و
الخلق كقوله تعم فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين و
اذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعم حكاية عن الخضر عم
حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعم ورهبانية ابتدعوها وامثال
ذلك كثيرة في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلايل السابقة ان الكل
بقضاء الله تعم وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي
او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال وهذا
في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما
على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك
المجموع بخلق الله تعم من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا
استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار
والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجأ الى الكفر والمعصية

كقوله تعم

كقوله تعم وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك
ان تسجد وما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون
الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن و منها
الايات الدالة في القرآن على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعم فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن
شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سياتي من ان فعل العبد
بارادة الله تعم لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك
رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد بمشيته
ومشيته بمشية الله تعم لقوله تعم وما تشاءون الا ان يشاء الله و منها
الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد و قصص
الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سياتي من ان هذه كلها باعتبار
الكسب الصادر عن العبد ومنها الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد
اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعم والذين
يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعم الذي يوسوس في صدور
الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس
من المتنازع فيه في شيء والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا
في المسايل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية
القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق
مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم و الامر

والنهي والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والفرق بين الايمان والكفر والاساءة والاحسان
وفعل النبي والشيطان والتسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار
العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان
الكل بخلق الله تعم من غير تاثير للعبد واجيب بانه انما يرد على المجبرة
النافين للقدرة والاختيار للعبد لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته
وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعم على ان المدح
والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وساير الغرايز وان الثواب لما كان فعل الله تعم وتصرفا فيما
هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الاحراق عقيب مس
النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعم لا ينافي افتراقهما
لوجوه أُخَر ومنها ان من افعال العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها
كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع
والامتناع تابع لقصده وداعيه وجودا وعدما وكلما هو كذلك لا
يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه
وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن
علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة
واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب و
الامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يجده عند ارادته ويجده

عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب
والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم
والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان
يتبعه ارادة الله تعم وقد وافقتا ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها
انه لو كان الله خالقا للافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى
للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قايما
قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من
قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها
الله تعم في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه
التسمية بنآء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعم لايجاده
الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد
اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلا يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى
تاثير قدرتهم فيه ابتدآء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان
يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى
منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال
عندهم ينقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط
فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد
كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من

فعل العبد كالمباشر ولانه مذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهبت
الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال لحسن
المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي
العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور ولنا انا لا نتمكن
من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب
غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب و
الوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا
يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق
جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم
لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل
وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق
بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق
فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في
الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا فقد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث
بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء
والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن
وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة
لله تعالى وهو باطل عند العدلية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام

قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت
فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وهذا معنى قوله صح في
الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين الاية وقوله
تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمناه وكتبناه في اللوح المحفوظ
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا
وقد بين ذلك امير المؤمنين ع في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي عن الاصبغ ابن
نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب ع بعد انصرافه من الصفين
فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال ع والذي
فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء
الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا
فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم
وانتم منصرفون ولم تكونوا في حال من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال
الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ع ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهي ولم تأت ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم
يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى
عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا
ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل
الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن

الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ بالقضاء والقدر الذين
ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله تعالى من ذي الحكم ثم تلا قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني
المذكورة فايراده للتأييد محل نظر والاضلال اشارة الى خلاف الحق و
فعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان يقع منتفيان عنه
تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني
فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات
معاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك و
الاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن
فعل القبايح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة فاورد
في الايات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك
والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله فمن يضلل فاولئك
هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا الى غير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال
عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا قبيح منه تعالى شيء وتعذيب
غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا ذهب
الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب
غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه
الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر
الكافر يعذب بهما الله تعالى والمص اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه
سماه كافرا فاجرا لتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار
يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والخدمة ليست

عقوبة

عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة والثالث ان حكم الطفل
حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوريث والتزويج والصلوة عليه كابيه
فيعذبه الله تعالى كابيه والمص اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام
جائزة ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن
لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا والحق
المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي
استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض
بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم
تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة
والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منفعة
عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى هذا اشار بقوله
بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة
المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعارضين فكذلك التكليف
ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح
اجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى الرضاء لاجل [illegible] اختلاف اغراض
الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف
العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف
لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة
واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعم بسبب وقوع المشقة
في مقابلتها من كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضة
والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها

في الرياضة وادامة النظر في امور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة
لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب واداني يشير الى حسن التكليف
على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا
يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية ولا يقدر على الصانع واحد مدة
عمره وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل
كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا كذلك و
يخيط واحد للاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا القياس سائر الامور فتتم
امور معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني
بالطبع لان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يؤدي الى الجور على الغير فيقع من
ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل جزئيات
غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلابد
من شارع ليشرع ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع
السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق
انما يتقرر باختصاصه بايات تدل على انه من عند الله وتلك هي
المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى
عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع
فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة

وتركه المعصية كان انتظام الشرع اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة
الشارع والمجازي ولابد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات
المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكرة بالتكرير
فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى
الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق الكلام والى الاعتراف بوعد ووعيد
ثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله
والى الانقياد لسنة التي يحتاج الناس اليها في معاملاتهم حتى يستمر بذلك
الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي
يعينها الشارع ويدعوا اليها العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة النفس
القوى النفسانية بمنعهما عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس
الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في امور العالية المقدسة عن
العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر
انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا
مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء
الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فنفته
الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة
واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان
بمقتضى طبيعته يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنه
والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه على وقت الامكان
متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل
وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه

وامكانه وامكان الالتزام امان ليس الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع
الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى
المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف واما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون
موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم
التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاشتغال به لبيان تعلق الفعل
زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان
وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عبث الثاني
اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا
ان كان التكليف بفعل او يكون الاخلال اولى من فعله ان كان التكليف
ترك فعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفة الفعل لئلا يكلف
بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان كان عالما بقدر ما يستحق
على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جوارا وان يكون القبيح ممتنعا
عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف
فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او يكون متمكنا من العلم
به وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي
واما ظني واما عملي اي ما كلف فقد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون
عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا
لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي
مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها

واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرها وهو منقطع للاجماع ولابطال
الثواب التكليف ولا بد وان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع
المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لو لم يكن ايصال
الثواب الى المكلف والثاني ظاهر البطلان بيان الملازمة ان التكليف
يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع بينهما
محال فهو يحقق التكليف دايما انتفى الثواب دايما فلم يكن ايصاله الى المنهي
وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة
بالنسبة الى المومن والكافر وضرر الكافر بسوء اختياره ولما كان
للسايل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة والقبيح
الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة لانه مشقة له في الدنيا
وعقوبة في الاخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بل انما
ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما
حصلت من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف
هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفايدة ثابتة جواب سوال مقدر
تو جيهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا
ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان
تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا
للثواب والتعريض ثابت بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المومن
واما الثواب فانه فايدة امتثال المكلف للتكليف لا فايدة التكليف
واللطف واجب لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب به العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يودي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة

واختاره المص واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا
والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا
يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره
الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التاديب كان ناقضا لغرضه فان كان
اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان من فعل المكلف وجب على الله
تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف
بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من
اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس بمفسدة اشار الى الاجوبة
من اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقريرا الاول
منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا
يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقريرا
الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا
وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر هو اما ان يكلف مع وجود اللطف
او عدمه والاول بط والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان
معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون
عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم
الاخلال بالواجب وتقريرا الجواب ان اللطف ليس معناه ما حصل
الملطوف فيه عنده حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول
الملطوف فيه عنده حصوله ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق

وجوده

مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كما في اخبار الكافر
وتقريرا الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه لما صدر عنه ما ينافيه لكن الجمع
بين المتنافيين مع امتناع صدوره وما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر ان
بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلا هما مفسدة
لافضاء الاول الى الانكار والثاني الى الالتباس فلا يأتي بالطاعة بل يقدم
على المعاصي والجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن
بالاخبار بالجنة من اللطف ما يمنعه عنده من الاقدام على المعاصي ولا
الاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب
جنايته عن الطاعات ولا اخبار بالنار ... ...
والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يفضي الى الناس
ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف عن
اللطف فمنع منه عقابا بل لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب
منه لانه عن ذلك التعذيب لما ان يقول لو ما اللطف لي قال الله تعالى
لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السوال ولا يكون
لهم هذا السوال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان
الذم حق يستحق بالقبح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب بل يستحق المكلف
ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث
حق الذم كما ان للابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي
ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه المناسبة
والمراد بالمناسبة يعني كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول
الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح

مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفصل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ايضا ترجيح من غير مرجح والى هذا اشار بقوله ولا لا ترجيح بلا مرجح ناظر
الى المناسبة وعنى بالمناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه معنى ولا يبلغ الالجاء
اي ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن
اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرناه ويعلم المكلف
اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب ان يكون اللطف معلوما للمكلف اما
بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة
بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا
في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول
فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما
في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلوما للمكلف او لا ويزيد اللطف
على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن
من كونه واجبا او مندوبا ويدخل التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا
معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين فيه اشتمل على جهة المصلحة
المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلاث ويشترط
حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل
منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وورد
بعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر من الله تعالى
وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين
او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف
لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا

والمصلحة

والمصلحة في الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض وغلاء او
غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها واورد مباحث
هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة
الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كان مبتدأ بها او بطريق
المجازاة سواء كان بعضها عوضا او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام
لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر عنا
خاصة كالالام الصادرة من بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له
ولم بعضها حسن من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او الاشتمال
على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة
كما فعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما
اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور
حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو مشتمل على
النفع الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع
يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق
كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق
العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود
ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف
ليكون حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر
لان الطاعة الواجبة لاجل الالم بسبب اللطف تقابلها الثواب المستحق فيبقى
الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على اللطفية
يعني ان الالم لا يحسن لما اذا كانت اللذة مشتملة على اللطف التي في الالم

لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لنيل المنفعة الا ذلك
الالم ولو امكن المنفعة الوصول بدون الالم كان الالم عبثا وهو قبيح ولا
يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم من الله
تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما
يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الى
حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الا
ختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال
عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه
فقال العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع
تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق
يخرج النوع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال
يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير
وانزال الغموم سواء استند الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما استند
الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق
عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض
وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى
منها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة
الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع على العبد ومنها
انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا
الى علم ضروري كنزول المصيبة او وصول الم او مستند الى علم مكتسب لانه

هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان التعويض عليه
او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة
فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض وقوله
لا ما استند الى فعل العبد اي الغم المستند الى فعل العبد نفسه من غير سبب
من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد
جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان
او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر
او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام
يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم
حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش الايلام فان العوض يجب على
الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل
ولم يجعل عقلا يميز به الالم الحسن والالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيجب
منه تعالى ان لا يوصل عليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القى
صبيا في النار فاحترق او شهد احد شهادة زور فقتل بسببها فان
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم
واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من القائه ولهذا
عن فساد المغرق كانه او وصل الالم اليه فلهذا يجب على الملقي العوض دونه
تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام
ايصال الالم من جهة الشرع فصار كانهم فعلوه لا انه اضاف الى انصاف
المظلوم من الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا لانه لطف ينصف

لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى امكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع
انه تعالى يقدر على منعه وما امكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف من الظالم
حق المظلوم والتالى باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما
ورد في القران من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم
من الظلم دون عوض في الحال يوازي الظلم فان الظلم لو لم يكن له عوض تفضل
عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل
الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا
يتالم بها او تفضل الله عليه اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض لئلا
يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب يسقط الله بها اى
بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان تفرق الناقص على الاوقات كيلا يحصل له الم السرور بحصول التخفيف
في بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو قلم من الناسخ دوامه
اى دوام العوض يحسن الزايد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا
اى لان العوض انما يحسن لاشتماله على نفع زايد على الالم زيادة يختار
معها المتالم المه ومثل هذا النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دايما يجوز
ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا
المذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع الايصال في الدنيا
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى ورده الم
ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا

لاحتمال ان يكون التاخير مصلحة غير ظاهرة لنا والمانع هو اشتمال تلك المصلحة الخفية
وقال الجبائي ايضا لو انقطاع العوض لزم دوامه ووجه اللزوم انه لو انقطع العوض
لتالم بانقطاعه فيستدعي المتالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم
دوامه وان انقطع تالم به فاستدعى عوضا وهلم جرا فثبت انه لو انقطع لزم
دوامه وما يؤدي وجوده الى العدم يكون محالا فالانقطاع محال ورد
المص ذلك ايضا بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني انا
لا نم انه يتالم بسبب انقطاع العوض لجواز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه
فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الالم لا
في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دايما ولا يجب اشعار
صاحبه اى المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن
التعظيم الا ان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا
بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل منه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان
يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس
والنكح لانه وعد به فرغب في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه
اى لا يجوز اسقاط العوض ممن يجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة
سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا هو مذهب ابي هاشم وذهب
ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم
وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه تعالى عبث
لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب زيادته الى حد الرضا عند كل
عاقل يعني ان العوض اذا اوجب عليه سبحانه يجب ان يكون زايدا على الالم
زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل بان كان العوض علينا يجب مساواته

الا لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان قتيلا لو
الذي علم الله تعالى بطلان حسبه فيه والمقتول يجوز فيه الاحياء لولاه اي
لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحياته ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت
البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله
يجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان
لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لانه بالاجل
ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف
متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة
قبل ان تبتلعه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه
والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان مباحا
حلالا فاذا اتى العبد منه بنصيب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله
ليس برازق له ذلك الرزق واما اذا اتاه منه بغير فعله فهو من الله تعالى
والرازق لذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند
الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند
قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات
كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله
الى الحيوان فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرها
من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم
ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن
من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان
احدا يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب

بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا
غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او كان غيره وهو
رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص
والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان لانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذلك ارتفاع
العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا
في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل
جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس
ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا بان
كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او احتكر
الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف
ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف وذهب
المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه
يجب الفعل عند وجود الداعي او القدرة وانتفاء الصارف واعترض
بان وجوب ذلك الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب
عليه بمعنى استحقاق الذم بالترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا
الباب اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر بعضا من ذلك منها انه لا اصلح بحال
الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله
عند البلوغ فلم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب
خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكونوا امثال الانبياء عليهم السلام والاولياء
المرشدين وبعثه ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده

وكفى بهذا فضاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون الله تعالى
خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كمؤدي الدين
لازم فلا يستوجب على ما فعل شكرا ويكون الدعا لدفع البلاء كشف البأساء
والضراء سوالا من الله تعالى ان يفعل ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان
لا يكون تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى المقصد
الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان
النبي ماخوذا من النبوة هو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي
بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان
كان من النبأ هو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى هذا قلبت الهمزة واوا ثم
الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة
لاشتمالها على فوايد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته
مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل
اي لا يستقل بمعرفته العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان
الحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركه لكونه ترك الطاعة
واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير
اهتداء العقل الى مواقعهما واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع
الاغذية والادوية ومضارهما التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار
مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع
يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا

في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل الاشخاص
اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات و
العمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات وتعليم
الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة
الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ت
رغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف
للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده شبهة
البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم
او لاجل ما يخالف العقل وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في
بعثتهم بطل لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل
العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم
الثاني بل في القسم الاول ايضا لمعاضدة العقل بالنقل فهي واجبة لاشتمالها
على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف
بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات
العقلية اقول لا يخفى ما فيه من العبد فالاقرب ان يحال الى ما يليه اتقا
من اشتمالها على فوايد ويجب في النبي العصمة فيحصل الوثوق باقواله
دائما لتحصيل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره
ونواهيه ولوجوب متابعته وضدهما يعني لو صدر عنه الذنب لزم
الضدين وهما متابعته ومخالفته اما الاول فلاجماع المنعقد على
وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام ولوجوب الانكار عليه

لو صدر عنه الذنب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى
يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة والزم ايضا امور
اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق
بالآية ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان
من لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع
شهادته في الدين القيم ومنها استحقاق العذاب واللعن واللوم لدخوله
تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله
اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه
اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فان المراد بالنبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص
لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله
تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف
انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم
قطعي البطلان ومنها عدم كونه سارعا في الخيرات معدودا عند الله
من المصطفين الاخيار اذ لا خير في المذنب لكن اللازم منتف لقوله
تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار ويتم الكلام في ان العصمة عن اي معصية يجب فان ما يتوهم
صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه

المعجزة

المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا
او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك
اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق
المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم
الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزت الشيعة اظهاره تقية واحترازا
عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية اول الدعوة لضعف
الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا
عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من
المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو
سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد
البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من
الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا والمصنف اراد
وجوب العصمة عن الجميع كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى
ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه انما القضا
سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد
البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما الذي
منه لا الطبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة
انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر
واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة

ومع ذلك فلا ينادى به التبي بل يلتذ ويعد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا
لا يبعد انه من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا
من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الحسنات لعموم كل فعل
وترك فقد اختار غير البعض انها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب
من اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة
سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل
والذكاء وقوة الراي والفطنة لان من لم يتصف بها لم يرغب في تمنا بعد و
الانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه
ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية والعادية وعدم كل ما ينفر عنه
من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من
الامراض التي تنفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس البول والاكل على
الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي
في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي
ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فقيد بذلك احترازا
عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى
لكنه يخرج الارهاصات والكذب بالمدعي النبوة ايضا ولم يسمه معجزة كما
سيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن
ينبغي ان يذكر ههنا قيد اخر وعدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة
والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع
عدم المعارضة وقيد بعضهم بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة
وقول معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها

ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى فقول فلا يطلق المعجزة على مثله
كما سيأتي في كلام المصنف وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى
ثم يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور
جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال الحجة ان يخالف
هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون نصبا
لم ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس
للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات
لافادة الظن وقد يعتبره بلا جامع لافادة اليقين في العمليات التي هي اساس
ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لثبوت من
قرائن الاحوال قلنا ان التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال
ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة علم الضروري بحصول للغائبين عن هذا
المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت
ليس فيه غيره ودون حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة
حجته ان الملك يحرك الحجب في ساعة عينه ففعل وقصة مريم وغيرها يقتضي جواز
صدورها عن الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة
على غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
ام لا فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سياتي والاشاعرة الى ثبوته وذهب
المصنف واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا
المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة اصف بن برخيا كما دل
عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى
الجواب المعتزلة وهو وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه فقصد

ورده عن النبي بطريق الاولى وعن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا يعجز وجاز ان
يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقريره الجواب انا لا نم خروجه عن
حد الاعجاز فان صدوره عن الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة
واليه اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور
الخارق عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم
انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوه هان الخطب
ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفرة عن اتباعهم
لمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي اخر واليه اشار بقوله
ولا التنفير ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق على يده
فلو ظهر على يد غيره لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم
عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو ممنوع فان النبي يتميز عن الولي
بدعوى النبوة واليه اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز
ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان
مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة
والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي
وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى واليه اشار
بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز صدوره على يد صادق غير
النبي لجاز صدوره على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب
منع اللزوم لان مبنى ظهور خوارق العادة كرامة لصاحبه انما يوجد في
الانبياء والصالحين من عباد الله تعالى وهم الاولياء واليه اشار بقوله
ولا العمومية ومعجزة قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة

على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارج للعادة دال على بعثة النبي
قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور المعجزة
بنبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل
الغمامة وتسليم الاحجار عليه وقصة شمعون وفرعون وعم ابراهيم يعطي جواز
ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب
على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور المعجزة على
غير النبي منعوا ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء
جوزوا ذلك واختار المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على
الجواز مما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب
عليه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضربه موسى لبني اسرائيل طريقا
في البحر يبسا فقال فرعون ايضا انا اتمكن ايضا على هذا الطريق فاتبعهم
بجنوده فاتبعهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم صلى الله لما جعل الله
عليه النار بردا وسلاما قال انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فجاءت النار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب البعثة
اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يخلو زمان عن
البعثة بنبي فقال الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن
والقبح العقليين وقال الامامية يجب البعثة في زمان واختاره المص
واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب
في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة
فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب

الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي الجبائي وابنه الى انه يجوز
بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثته بنبي يقتضي ما في العقول
وذهب ابو هاشم ثم وابنه الى انه يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان
العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة لزم ان يكون
بعثه عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتمل على نوع من المصلحة
بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون
البعثة عبثا وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد عم
يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد صلعم ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور
المعجزة وكل من كان كذلك يكون نبيا لما بينا انفا اما انه ادعى النبوة
فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقران وهو معجز واما انه
اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه عم تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة
من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال
الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم
على المباهاة والمباراة فعجزوا واختاروا المقارعة بالسيوف على المعارضة
بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة بالابدان والاشباح
فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوه لنقل الينا لتوفر الدواعي
وعدم الصوارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل
الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا
المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوافر الدواعي يدل على
الاعجاز وايضا اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت حد التواتر وان كان

تفاصيلها

تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواتر
من المعجزات بعضها واعجاز القران قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه
فصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القران
لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان
واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم
منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع قال بعض المعتزلة ان
اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب
والرسايل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الا
عجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من
غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام
اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القران انحطاطا قاطعا للاوهام وربما
يعتد بنظم ركيك يشبه نظم القران على ما يدعى من ترهات مسيلمة
الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم
طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان
اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين
الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات
السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا
الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة
عند جمع القران كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات

وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القران
معجزا في الفصاحة لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة
قد يكون مخالفا لحكم الاجزاء وهذه بعينه شبهة من نفى قطعية الاجماع و
الخبر المتواتر ولو صح ما ذكره لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان
بمثل قصايد فصحائهم كامرئ القيس واللازم قطعي البطلان وعن الثاني
بعد صحة الرواية وكونه الجمع بعد النبي عم لا فرق بين كون كل سورة مستقلة بالاعجاز
بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا يخل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا
واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا
يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم
عند سماع قوله تعالى قيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء
وقضي الامر واستوت على الجودي لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة
كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو
كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام
التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا
للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله
اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ
باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا المفسدة كان عبثا وان لم يكن متضمنا

لمفسدة

لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة
فيلزم بطلان شريعة محمد عم لكونها ناسخة لشريعة موسى تقريرا الرد بناء
على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاشخاص والاوقات
واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فانه وقع حيث حرم على نوح بعض ما
لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم عم وحواء قد احللت لكما كل
ما دب في وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على
الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح بعد ما اخره بعض مع اباحة تاخيره على
نوح عم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عم وشريعة نبينا عم مع اباحته
في شريعة ادم ونوح عم وغير ذلك من الاحكام التي تستحب في بعض الاديان
وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى عم
اي ما رووه عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام
شريعة موسى عم مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقها ابن
الراوندي ومع ذلك لو سلم ثبوت هذه الرواية عنه لا يدل على الدوام
قطعا لانه غير متواتر فان بخت نصر ملك عظيم الشان من الملوك العجم استأصلهم
واقتلهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دال على عموم نبوته عم اي
دلائل السمع دالة على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم
بعض اليهود والنصارى وغيرهما منهم انه لا احتياج الى النبي عم ما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقل يا
ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
ليظهره على الدين كله ومثل قوله عم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل
من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره ع

للانقياد عليها وذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبيا افضل من الملائكة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي ومنهم
من صرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة
وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة
وتمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل من الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع
الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر
والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك
بوجوه نقلية منها انه تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود
الافضل للادنى وابا ابليس عن السجود معللا بانه خير من ادم لكونه من
نار وادم من الطين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم
لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم عليه السلام علم الاسماء والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية
ادم ولهذا قال تعالى اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما
يقال انهم ايضا علموا ما هي اضعاف العلم بالاسماء بالمشاهدة من اللوح
المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية
ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على
العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران الانبياء بدليل الاجماع
فيكون نوح وادم وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم
الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من

المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها
قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم
بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك
وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال
الاوامر من جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم
بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها
قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال
تعالى وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخوف
وهذه الامور باسرها كافة الخيرات والجواب ان الجميع في ذلك انما يدل على فضلهم
لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام
انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية
كالملائكة والجواب انه لما نزل قوله تعالى فالذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا
لم فنزلت هذه الاية لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله تعالى بغيرها ولا
يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب بجناحيه المؤتفكات فيقدر لذلك لانه
على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما
نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا

ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ابتغاء اليهما
انهما ان ابا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فنا هما مثل ذلك
وتخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو لم تفاسير التفصيل
ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ واما التعليم من الله تعالى
ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة منه كقولك لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام
سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة
البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية ولكونه روح الله ولد
بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص وفي المعنى لا يترفع عيسى عن العبودية
ومن هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام و
يقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة
الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
الانبياء والرسل ولا يعقل لذلك جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز
ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود
الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات
فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية
مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبائح متصفة
بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب النقص والجهل و
الخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على افعال عجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة

اسرار

اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان
مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم الموجبة للثواب
اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن المخالطة
المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون الانبياء افضل واكثر
ثوابا لجهات اخر ككثرة المضاد والمنافي وتحمل المتاعب [illegible] وذلك على ما
الفصل الخامس في الامامة الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا
خلافة عن النبي ص وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاة والرؤساء
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانها لا تعم الامام والامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض
اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا
وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة
والاشاعرة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا و
ذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المص وذهب الخوارج
الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم
الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه
الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعار الشرع ولا يجب عند ظهور
الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا للزيادة والفتن عند اهل
وتمسك اهل السنة بوجوه الاول اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم
الواجبات واشتغلوا به معرضين عن دفن الرسول ص وكذا عقيب موت
كل امام روي انه لما توفي النبي ص خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من
كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا

بموت لا بد لهذا الامر من يقوم به فانظروا فيها وهاتوا اراءكم رحمكم الله تعالى
فتبادروا اليه من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر بعد
احدا انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور
وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة
الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى ودفع
مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان يكون
من الضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان
ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران وما يلتئم بالسنان
لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المودي الى صلاح المعاش والمعاد
لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع
اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء
الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية
البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر
وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدر
عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات
العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا
هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد
لا يقال النقض بزمان الفترة لانه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به
النظام والانتظام لكن من اين لزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس

على وجه يودي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما
اذ لو تعدد الرؤساء في رياسة الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات
ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت الرياسة على امر الدنيا
لفات نظام امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى
فبالاجماع واحتج المصنف بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان
لهم رئيس بينهم من المخلوقات يحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى
الطاعة وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على
اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد
كلها وهو ممنوع فان تحمل اداء الواجبات وترك المحارم مع عدم الامام اكثر
ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام
ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون
زمان يكون فيه الناس معصومون عن الامام وايضا انما يكون لطفا
اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلطف بالذي هو لطف ليس
بواجب واشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء
وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انه مجرد
دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف
اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف
على ما نقل عن علي عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا
مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله تعالى وبيناته وتصرفه
الظاهر لطف اخر وانما عدم التصرف من جهة العباد وسوء اختيارهم

جث اخافوا ونركوا انصرتهم فقوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نم ان
وجوده بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دايما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع عن القبايح قلنا مجرد الحكم بخلقه و
ايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح
خوفا عن حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر
خوفا عن حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا
من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب
ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الا
مامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج
المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم
ان المحوج الى الامام جواز الخطاء عن الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء
عن الامام ايضا لوجب له امام اخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار المص بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته والجواب عنه ان يقولوا لا نم ان الحاجة
الى الامام لما ذكرنا في وجوب نصب الامام لا يلزم منه ان يكون معصوما
واما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن
حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع والجواب انه ليس
حافظا للشرع بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح
المصيب وان اخطا في اجتهاده فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف
يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقص للشريعة القويمة الثالث
انه لو اقدم على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته
الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فقوّ

للغرض من نصبه على الامتثال بما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه
فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم المعصية فيضاد
امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما
لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت عن اضطرار
الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه
اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القايلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على
المعصية فوقوع الابتلاء في العصمة القلبية والا لما استحق الثواب على الاجتناب
عن المعاصي ولما كان مكلفا واحتج بتقديم المفضول معلوم ولا ترجيح للمرجوح
اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب الاكثر
الملل السنية الى انه لا يجب ان يكون افضل من رعيته وذهب الامامية
الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من
رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل
قبيح عقلا ويدل عليه بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى
الترجيح بلا مرجح والعصمة يقتضي النص وسيرته يعني ان العصمة من الامور
الخفية التي لا يعلمها الا عالم السر فيجب ان يكون الامام منصوصا من
عند الله تعالى وسيرة نبينا محمد عم ايضا يقتضي التنصيص على الامام لانه عم شفق
الامة من الوالد بولده ولهذا لم يقتصر في ارشاده امور جزئية مثل ما يتعلق
بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن يعهد الشايع من الاشفاق كيف يهمل امرهم

فيما هو اهم المهمات فلا نص على من يتولى امرهم من بعده وهما اى العصمة
والتنصيص مختصان بعلى ع اذ اتفقوا على ان الامام الحق بعد رسول الله
من هو فذهب الامامية الى انه على ع واختاره المص وذهب الباقون الى
انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلى ص اى المعصوم
والمنصوص عليه للامامة هو على ع دون ابى بكر فهو الامام دونه اقول
دعوى اختصاص العصمة فى على قد تقدم ما فيه من انها خفية لا يطلع عليها الا
الله تعالى واما قول من ادعى انهما مختصان بعلى لان عليا ع افضل الصحابة كما ثبت
والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان
اماما فيجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة
بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص فهو مصادرة لا يخفى والنص
الجلى فى قوله مخاطبا الاصحاب سلموا على على بامرة المؤمنين ولا امرة بالكسر الا
ما ثبت من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله صم لعلى انت الخليفة بعدى وغيرها
مثل قوله مشيرا الى على واخذ بيده هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له
واطيعوا وقوله صم وقد جمع بنى عبد المطلب ايكم يبايعنى ويوازرنى يكون
اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه على واجيب بانه لو كان فى مثل
هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذا النص
الجلى لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا فى العمل بموجبه ولم يتردد
وا حين اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة لتعيين الامام ترددهم حتى قال الا
نصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابى بكر واخرى الى العباس و
اخرى الى على ع ولم يترك على ع محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر
والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة

اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفى اول
الامر اسهل وعهدهم بالنبى اقرب وهممهم فى تنفيذ احكامه اوفر كيف
يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم
وقتلوا اقاربهم وعشائرهم فى نصرة رسوله واقامة شريعته وانقياد امره
واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص
القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما يفيد
باجتماعها القطع بعدم مثل النصوص وهى انه لم يثبت عمن يوثق
به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة فى مناقبه وكماله فى الدنيا والدين ولم ينقل عنه فى خطبه و
رسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخيره عن البيعة اشارة الى تلك
النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل على ع فى الشورى
قال عباس لعلى ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صم
بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت انى سالت رسول
الله صم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج على معاوية ببيعة
الناس له لا بنص من النبى ع ولقوله انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجمعت
الاوصاف فى على ع بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين فى على بن
ابى طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة
النقل والاستعمال والولى كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف فى
الامور والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولى
من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى

النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح
حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع
والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي ع لذلك
اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين
والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على
ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود و
النصارى بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها
ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى
ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان
التولي بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على
النصرة ليلتئم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر
الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا خفاء في ان امامة علي انما كانت
بعد النبي ع والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي ع
ايضا مكابرة وحمل الاية على ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق
الله تعالى ورسوله ع وايضا والذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى
الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي ع لا
يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف
فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم
بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية
عن الركوع وبمعنى انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر بيانه

ان النبي ص قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا
يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وهذا الحديث اورده علي ع يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله
ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر
والاولى بالتصرف قال الله تعالى وماويكم النار هي موليكم اي اولى
بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ص ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى
بالتصرف فيها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال
المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب
منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض
بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون
المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست
اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره
وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي
والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي ص هو معنى الامامة
والجواب انه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح
في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم
والواقدي واكثر من رواه لم يرد المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد
بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فموخرة الخبر اعني قوله اللهم

والابن والاه اخ لينتفي بان المراد هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك
كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص
على موالاته ونصرته ليكون ابعد من التخصيص الذي احتمله اكثر العمومات وليكون
اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ثم ان المراد بالمولى هو الاولى
فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد
الاولى في الاختصاص والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم
للذين اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا
ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف فحينئذ لا يدل الحديث على امامته
ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم
نفي امامة الائمة الثلاثة قبله والحديث المنزلة المتواترة بيانه ان المنزلة اسم
جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى
منه مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له
ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة
ولو عاش بعده اذ لا يليق بمنزلة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة
في حياة موسى عم بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الا
مامة والجواب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم
المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا
معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة
قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله
الاخوة ولم يثبت لعلي عليه السلام الا ان يؤول فبما بمنزلة الاستثناء لظهور انتفائها

ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على
ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني في قومي ليس
استخلافا بل مبالغة وتأكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها
بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عالي
حاله اكمل من الاستقلال بالنبوة والتبليغ للاحكام من الله تعالى فتصرف هرون
ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي
فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة على نفي امامة
الائمة الثلاثة قبل علي والاستخلاف على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله
الى زمان وفاته يعم الازمان والامور للاجماع عدم الفصل بل الحاجة
الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه في الغيبة والجواب بانه على تقدير صحته لا يدل على
بقائه خليفة بعد الوفاة دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه وقوله
انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب بانه
خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة
المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته الاثبات لا نفي
خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما يأتي وامامة المفضول
عقلا والجواب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب
خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ورفع الصخرة
العظيمة عن القليب [illegible] لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش
عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوصلوا الى صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل
فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما

واي ذلك صاحب الدبر الملم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا
وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي م معهم وقتل منهم
جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة
فيكون صادقا بمعنى انه ادعى الامامة فظهر على وفق دعواه امور خارقة
للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بان الاكثر انه ادعى الامامة قبل ابي بكر
ولو كان لانه ظهرت تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي بان
يبين عدم صلوح غير الامامة حتى تثبت امامته ضرورة فذكر الادلة
عامتها ولم ياسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلائل العامة فمنها
ما اشار اليه بقوله وسبق كفره فلا يصلح الامامة غيره فيتعين هو وذلك
لان النبي م حين بعث لم يكن علي م بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا
بخلاف من عداه من الائمة فانهم بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله
تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر
ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار
بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر
بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس
بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي م واجيب بمنع المقدمات
ومنها ما اشار بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين
لان تفويض امور المسلمين قبيح وغير علي م غير معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة
لا غيره واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي م غير صالح الامامة لتقدم

كفرهم هنا انكر ايماء لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر
فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث الرسول بخبر رواه وهو نحن
معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما
يجوز بخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان تخصيص خبر الآحاد وان كان ظني
المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر
المسموع من في رسوله ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته
فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة م
من فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها النحلة لها وشهد بذلك علي م وام
ايمن فلم يصدقهم وصدقت الازواج اي ازواج النبي م في ادعائها الحجرة
لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا
ردها عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة م واوصت فاطمة ان
لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر
ابن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت بان لا يصلي
عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة م واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر
فليس على حاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد
وله الحكم بما علم يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار بقوله انه
لقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا
في هذا الكلام لم يصلح الامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاختلاف
العصمة الامامة ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني
قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني
كالذي تقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح الامامة وان كان كاذبا

لم يصلح لها لانتفاء العصمة والجواب انه على تقدير صحته قصد به التواضع
وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت
شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله عمر
كانت بيعة ابو بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها ومن عاد الى مثلها فاقتلوه
يعني انها كانت فجاءة بغتة لا عن تدبير وابتناء على اصل واجاب
بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عند
فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه
القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته
في استحقاق الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا
الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله والجواب منع صحة الخبر وعلى صحته اراد به المبالغة
في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف
عندهم والرسول ص مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد توفي من غير ان ينص
على الامام او يستخلف احدا والجواب بانا لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف
اجماعا اما عندنا الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه
خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان
النبي ص عزله بعدما ولاه امر الصدقات والجواب بانا لا نم انه عزل عمر بل انتهى
توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة له وترك
لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه
خالف الرسول ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ امر النبي ص

لابي بكر

لابي بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي
قضى به نحبه انفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليهم
النفوذ معه ولم ينفذوا معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يثبوا على الامامة
بعد موت النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا والجواب بمنع
صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احد وهو
افضل من اسامة يعني ان تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا
شك في ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة
والجواب ان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل
كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه وبعثه النبي
الى مكة واعطاه سورة براءة ليقراها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده
واخذ السورة منه وان لا يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها
عليا ع وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها على اهل مكة والجواب بانا لا نم
انه لم يول عملا في حيوة النبي ص فانه امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة واستخلفه
في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا انا لا نم عزله عن قراءة سورة براءة بل
المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا
رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان
لا يفعل ذلك الا اصحاب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله ص
على عادتهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق
واحرق الفجاءة السلمي بالنار وقد نهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا
رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد فقال اقول فيها برايي

بوالد ولا ولد فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برأيي
فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سأل الناس
عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد
ابن مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرابه في كثير من احكامه وكان
يتعلم من الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب
عنه بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل
التفصيل ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون
له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم
يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها
من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار السارق لعله من غلط الجلاد واضعف اليم
لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على
الهو رأى اكثر الفقهاء واحراق فجاءة بالنار من غلط في اجتهاده فكم مثله
للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون
عن مدارك الاحكام ويسئلون من احاط بها علما وقد رجع علي ع في
امهات الاولاد الى قول عمر وخالد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج
بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر
بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك
لخالد الان ولئن وليت لاقيدنك واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه
الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم
وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه ارتداده

وكان

وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على
قدح في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض
المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى
عن دخوله في حياته بغير اذن النبي صلعم واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا
لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه
حال الحيوة لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها
انه بعث الى بيت امير المؤمنين ع لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه
فاطمة ع وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان تاخر علي ع عن بيعة ابي بكر لم يكن
عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا اعتذر اليه واخذ من
عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة
وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه
الحسنان لما بايع وروي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاء الحسن
والحسين ع وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها
انه ندم على كشف بيت فاطمة وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا
يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت والكشف عن الثقات ولما [illegible]
عمر فيها انه امر برجم امرأة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي ع وقال في الاولى ان
كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثانية القلم مرفوع عن المجنون حتى
يفيق فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يحكم بالجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالهما يعني لو لم ينبهه
علي على تلك الحالة وجرى لكان يناله من الاسف على ترك المبالغة في البحث
حالة هو اقرب من حال الهلاك ومنها انه شك عن موت النبي صلعم حين قبض

فقال والله ما مات محمد ولا يترك هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم
ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون ويقال
كاني لم اسمع هذه الاية واجيب بان تقصيره في حال موت النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على جهله با
لقران فان تلك الحال كانت حال تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول
الجلياء والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة لم يعلم
المجنون وبعضهم صار اخرس وبعضهم عمي وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار
مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن
ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور
فظهورها عامة الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال لما منع المغالاة في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في
صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله
في كتابه بقوله واتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم يمنع
تحريم بل انما هو نهي على معنى انه وان كان جايزا لكن تركه اولى نظرا الى
امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس
ومنها انه اعطى ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل بيته من خمسهم
ومنها انه قضى في الحد بانواع القضايا ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين
على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد على المنبر وقال ايها الناس ثلث
كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة
النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك

ليس

ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس
ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم
يفوض التعيين الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امام
واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك
ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة النبي
ومنها انه احرق كتاب فاطمة على ما روي من ان فاطمة لما طالبت الفدك عن ابيها
وبين ابي بكر ورد ابو بكر عليها فدك وكتب لها كتابا بذلك فخرجت والكتاب
في يدها فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ورده على
على ابي بكر دعا به على ذلك واتفقا على منعها عن ذلك واجيب بمنع صحة هذا
الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان
من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة فظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر
منه ما اخرجه به اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فظلم اهلها التنكيل حتى شكاه
اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه
انما ولى من ولى لما ظن انه من اهل الولاية ولا اطلاع له على السراير وانما عليه
الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام زمن عمر
ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال
العظيمة وفرقها عليهم من بيت المال حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم
الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاص نفسه ويقول ورد
شهوته وانما اقاربه باموال الخاصة يستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى
لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء والكلا

شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان
ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازديادها وشوكة الاسلام
ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى
مات واحرق مصحفه وضرب ابن مسعود ان صح نقله قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله
طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان
ولم يرض ان يجعل موافقا بما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان
لينقاد ولا نسلم انه مات من ذلك وضرب عمار ان صح نقله روى انه دخل
عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله
على الائمة ويجوز للامام التاديب لمن اساء عليه الادب وان افضى
ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو حق له
كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا اكثر الصحابة حربا
فاذا جاز القتل المفسدة جاز التاديب بطريق الاولى وضرب ابا ذر
لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب
الشيخين يقول لهم ان ابنتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا
الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد باقواله الامور ويشوش
الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى
عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان
بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب
عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف وتسكت واما
ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومنها انه اسقط

القود

القود عن عمر واسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب
القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان اى ملك اهواز وقد اسلم
بعدما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر
واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد
الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شرب الخمر وقيل ان
باليقين فوض حده والى الامر الى علي ع فحده ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل
وقال امير المؤمنين ع قتله الله ولم يدفن الى الثالث يعني ان الصحابة خذلوه
وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما جاز لهم ترك نصرته
سيما الدفن وقول علي ع قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى
ثلاثة ايام دليل على شدة غضبهم عليه وما ذاك الا لسوء طريقته وعدم مرضيته
واجيب عن ذلك بان حديث خذلان الصحابة وتركهم وقتلوه عن غير علم لوقوع
ذلك فلعلها فيه لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا
ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك الدفن ميت في جوارهم سيما من هو
قانت اناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما وشرفه
رسول الله صلعم بابنته وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلون وقد كان من
زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو لواء الاسلام وقد عشر الحادي السلام لكنه
لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بها حذرا من الفتنة وتجانبا عن اراقة الدم
وصبر لسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين ع في الدفع عنه
وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلاثة والبدار
يقول وغاب عثمان غيبته من بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان
ذلك نقص من رتبته واجيب بان غيبته كان بامر النبي صلعم وقد عين منهم

انه امام بل في البيعة مقام بل وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه
في وقايع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب
في الاسلام امتحن به المومنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد
عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص ابن سعد بن العاص ثم حنظلة
ابن ابي سفيان ثم طعمة بن عدي ثم نوفل ابن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي عن المسلمين ثلثة الاف من الملائكة المسومين قتلوا
الصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع وفي غزوة احد جمع له الرسول
بين اللواء والراية وكان راية المشركين مع طلحة ابن ابي طلحة وكان يسمى كبش
الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله علي ع ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد
حتى قتل تسعة نفرا فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل
خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه
فانهزم الناس عنه سوى علي ابن ابي طالب فنظر اليه النبي ع بعد افاقته قال
له اكفني هولاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه ع وفي يوم الاحزاب
فقد بلغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل
المشركين ودعا الى البراز مرارا وامتنع عنه المسلمون وعلي ع يروم مبارزته
والنبي ص يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له
وعممه بعمامته ودعا له وقال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمين
عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله تعالى بيده والذي نفس
حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد ص الى يوم القيامة
وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي ع وقال النبي ص لضربة علي خير من عبادة
الثقلين وفي غزوة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله على يده كان

حصر حصنهم

حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي ص
الراية الى ابي بكر فانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد
الى عمر ففعل مثل ذلك فقال النبي ص لاعطين الراية غدا الى رجل يحبه الله و
رسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في
عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح
علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا
اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله
فنقله سبعون رجلا وقال علي ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته
بقوة ربانية وفي غزوة حنين سار النبي ص في عشرة الاف من المسلمين فتعجب
ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب اليوم من قلة فانهزم المسلمون باجمعهم ولم يبق
مع النبي ص سوى تسعة نفر علي وعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن
الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب
ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل المسلمون
بعد دعاء النبي ص وصادفوا العدو فقتل علي ع اربعين وانهزم الباقون
وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع الماثورة والغزوات المشهورة
التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة ولانه اعلم الخلق بعده ص لملازمته للرسول ص لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان
النبي ص كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها
اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ع فما نسيت بعد ذلك شيئا وقال
علمني رسول الله ص الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب

ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي ص اقضاكم علي وكان اشد
الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير
وعلم الصرف والنحو وغيرهما فان جز قد الشارح ينتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين
تلميذه وابو الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو عليه السلام
بذلك حيث قال الله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم
كان افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان الانسان
لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين ع لانهم
اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخص
اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وليس غير علي ع بالاجماع
فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه
للمباهلة يدل على انه ص في غاية الشفقة والمحبة لعلي ع والا لقال المنافقون
ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويخاف عليه من العذاب ولكن [illegible]
على غيره يدل عليه ما اشتهر عنه من ايثار المحتاج على نفسه واهل بيته حتى انه
جاد بقوته وقوت عياله الى ان طاف بها هو واهلهم ثلاثة ايام حتى انزل الله في حقهم
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه
ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي ص لما تواتر
اعراضه عن اللذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه

لهذا قال

لهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني اتعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك
هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني
من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا لم يشبع من طعام
قط قال عبد الله بن رافع دخلت يوما عليه فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير
يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت عن هذين
الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شيء اختص علي ع بنقله للفقير غيره وقال
احد بعض مجده وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل
ما يأتدم فان فعل فبالملح او الخل وان ترقى فبنبات الارض وان ترقى فبلبن وكان
لا ياكل اللحم الا قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وكان اعبدهم حتى روي
ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا
يستخرجون النصول عن اعضائه وقت الصلوة لا التفاته بالكلية الى الله
واستغراقه في المناجاة معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله بداره
وجواره ويعطيه العطايا مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع
عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد
ابن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب
معوية الى الشريعة فمنعوا الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم
وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا كذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال
افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشدهم
خلقا واطلقهم وجها حيث نسبه الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة
ابن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه

مهابة الاسير المربوط للنبي الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك
ما روي ان النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا وكان اقرب من
هذه الايام قوله اولكم اسلاما علي ابن ابي طالب ع وما روي عن علي ع انه كان
يقول انا اول من صلى واول من امن بالله وبرسوله ولا سبقني الى الصلوة الا
نبي الله ص وكان يقوله على رؤس الاشهاد من الصحابة وكان لم ينكر عليه منكر فدل على صدقه
فاذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون
اولئك المقربون وروي انه قال على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون
افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان
كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم بلاء واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله تعالى ولم يداهن في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة
والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم
وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي
والاخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجدوه في القتلى
بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبروا القتلى حتى وجدوه وشق قميصه ووجد على
كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعرات يجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها
وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه ثانية فقال
لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا
اكن اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد
اتبين لك الامر فذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر عليه السلام بقتل نفسه
في شهر رمضان وبقتل ذي الثدية خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال

بلت

بيت لا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام
رجل من تحت المنبر فقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها
ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد
وعمر بن سعد عليهما اللعنة الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل والمخابرة دعابة فانه
اشهر من ان يخفى عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما
تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ص لما اخى بين الصحابة اتخذ عليا
اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه ع كان اولى القربى ومحبة اولى القربى
واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة
لرسول الله ص يدل عليه قوله تعالى وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين المراد بصالح المؤمنين علي ع وقوله ص وسلم من اراد ان
ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في
هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب ع اوجب مساواته
الانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل
من باقي الصحابة لان مساواة الافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي
طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء
علي ع واكل والاحب الى الله افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد تقدم ذكرهما
وغيره من الاخبار التي تقدم ذكرها بعضها ولانه لم يسبق كفره فانه لم يكفر بالله
قط بل من حين بلوغه كان مسلما بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي
كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين اكثر من انتفاعهم بغيره يدل
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به واختصاصه بالكمالات

النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية ككثرة القوة
وشدة البطش والخارجية ككونه ابن عم رسول الله عم وزوج البتول وابا
السبطين الى غير ذلك والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية
بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري
مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار
والامارات على ذلك اما الكتاب فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر
والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا معنى للافضل
الا الاكرم وليس المراد عليا لان النبي عم عنده من نعمة تجزى وهي نعمة
التربية واما السنة فلقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل
في الخطاب علي فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي
بالاقتداء لا سيما عند الشيعة وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عم ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون
ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له
صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني الناس
وهو صدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه
وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر
تمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير مني فقال له النبي عم
والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل

من ابي بكر

من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره افاد نفي افضلية الغير
لكنه انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا قيل ان ابا بكر افضل
من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال الاثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن
العاص قلت لرسول الله عم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال
قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي عم لو كان بعدي نبي لكان عمر
ابن الخطاب وعن عبد الله بن حنطب ان النبي عم راى ابا بكر وعمر فقال هذان
السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله عم حي افضل
امة النبي عم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت
لابي اي الناس افضل بعد النبي فقال ابو بكر ثم قال عمر وخشيت ان اقول ثم
من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي
خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا
توصي قال ما اوصى رسول الله عم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما
تواتر من ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح
وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام
واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم
وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح بلاد
الشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وتلك عروشهم الراسخة البنيان
الثابتة الاركان ومن تهذيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل
وتقوية الضعفاء واعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وسائر هواها

وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق
على نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي ع على ابنتين و
لاستحياء من اوردتم ولشرفه لقول النبي ع عثمان اخي ورفيقي في
الجنة وقوله الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء وقوله ع انه يدخل الجنة
بغير حساب والنقل المتواتر دل على امامة احد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها
من غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد
رسول الله ع اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم زين العابدين
ثم ابنه محمد علي الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم
ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه
حسن العسكري ثم ابنه محمد بن القائم المهدي المنتظر صلوات الله وسلامه
عليه وعليهم اجمعين حيث يدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي ع انه قال للحسين ع ابني هذا امام
امام اخو امام ابو ايمة التسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال
بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم
نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث وان هذا شيء ما سالني
عنه احد نعم عهد الينا نبينا ع ان تكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء
بني اسرائيل ويتمسكون ثانيه بانه يجب الامام العصمة وغير هؤلاء
ليسوا المعصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم
وقد تبين فيما سبق انه ما تزن الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها
موجودة في كل واحد منهم هو افضل اهل زمانه فيتعين الامامة لانه

يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى للمتامل ما فيه الا تلا ع
على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله ع حربك حربي يا علي ولا شك ان
محارب رسول الله ع كافر ومخالفوه فسقة لان تحقيقه اما [illegible] واضعف
[illegible] بعضهم واجيب بمن خالف يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والجواز ان محاربة
على ان يكون مخطيا ظاهر انما يكون من الفئة الباغية ان كان محاربته
عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا
نع اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاءه
لا ينتهي الى الفسق فمجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني
فلا شك في فسقه وكذا مخالف سائر الخلفاء الراشدين المقصد السادس
في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد في السمع
دل على امكان التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل
لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المليون على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو
ان حكم المثلين واحد فاذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا
والا لم يكن مثلين بما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق
العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو
وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماسين
لا يتحقق فرجة الثاني انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا
لعناصر الاربعة فان لم يطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضى

الطبايع مقتضياتها وان طلب لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دايما
والجواب عن الاول انا لا نم ان العالم لو وجد لكان كرة ولو سلم فلا نم وجوب
الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في محدد جسم اخر وعن الثاني انا لا نسلم
انه يلزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضي
كل في عالم مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم تقتضي مركز
هذا العالم ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم وانما لم يستند المنع بما
ذكره المشهور اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر
عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الحقيقة لان اختلاف طبايع عناصر
العالمين ينافي تماثلها والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية
ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوع واختلفوا في ان العالم
هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا
الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ
الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي
الى ان جواز الفناء يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع
والمص اختار ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع
اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو
امتنع عليه العدم لزم انقلاب الامكان الى الوجوب الى هذا المعنى
اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز
ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلاب
من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع
عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدا وقد مر بيان ذلك مفصلا في

بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلايل السمعية دلت على وقوع
العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والاخر اذ الاخرية
في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى
يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية
الى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله يتاول في
المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم اشارة الى الجواب عن دخل مقدر تقريره
ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة
فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب ان يقال الاية
لا تدل الا في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة
الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك
الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم
فانه لما طلب ارادة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل
منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه تعالى بين انه اراد باحياء الموتى
تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات انتفاء غير معقول لانه ان قام بنفسه
لم يكن ضدا له وكذا ان قام بالجوهر والا لانتفى الاول لو بقي وكلا القسمين
الخطابيات والتسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى انه تعالى
يخلق الفناء فينتفي به جميع الاجسام لكونه ضدا لها ثم اختلفا فقال ابو علي
انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو علي ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل
والمص ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلثة دعاوي احدها ان الفنا

موجود وثانيها انه مناف لما سواه الموجود وثالثها انه نفي بر الموجودات
جمل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان
موجودا فلكان معدوما قبل وكلا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا
فقد صار اما الذاتي فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب
والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل والى هذا
اشار بقوله ولا يستلزم انقلاب الحقائق او التسلسل واما ابطال انه مناف
لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان
كان قائما بغيره فلا بد ان يكون بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا
التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على هذا التقدير منافيا للجوهر والى
هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما
ابطال انه نفي بر الموجودات فلان انعدام الموجود ليس اولى من انعدام ذلك
الموجود اياه عن قصده من الدخول في الوجود بل بقاء هذا اولى من ذلك
لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا انتفاء الاولوية
واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته
في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان
الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص
ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح
بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون
جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون
كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي
هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير

عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس
وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته
لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
ذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم فاذا اراد الله تعالى
اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطال المص ذلك المذهب بان
حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك
لان حصول البقاء في محل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله
في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقفه على نفسه ابتداء او معلول البقاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي
وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد عم مع امكانه ...
اعادة فواصل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني
وذهب طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به وجود الروح
بعد موت البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني
فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره
الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المص على وجوب المعاد
بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعده با
لعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا
بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر
والنواهي فيجب ان يصل الثواب الى الطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث
بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون الظالمون علوا كبيرا وهذا
البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب عليه تعالى

تعالى كما هو مذهب الصوفية والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني
فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن وانها للسعادة او الشقاوة وقد جاء
في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية واما الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن
آيات كثيرة والنص على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم
شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض
عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما
افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني ضروري ثابت
من دين محمد عليه السلام لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما
قلنا انه امر ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة
قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد
الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء
الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما
وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او
يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع انه يقتضي الترجيح
بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما
زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول

العمر

العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان
الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف
ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا اعادة وعدم الانخراق
الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن
من غير تولد وعدم تناهي القوة الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد
على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود
الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب
الانخراق في الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد في الذي
عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها
في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا تسعها لقوله تعالى وجنة عرضها
كعرض السموات والارض فيها المزيدة بكون فوق الافلاك اعني جادبها وفي الملك
مع لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات
وعلى امتناع تأبيد الثواب وحصول العقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق
وعدم تناهي القوى الجسمانية لان حصول الثواب دائما وحصول العقاب
بالنسبة الى البعض دائما يوجب تحريكات غير متناهية والجواب المصنف عن هذه
الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكرناه فان الافلاك خرقها
كما ذكرنا فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا فكان انخراقها
ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ
وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسلمة
فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد من غير
ممكن كما في حوا وادم والقوة الجسمانية لا نسلم انها تتناهى انفعالا وكذا

فعلها بواسطة لا يستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال
والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفع بفعل الواجب
والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك على مذهب من يثبت الترك ضد او
الاخلال به اى القبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعنى شرط
فى استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه
او لوجه وجوبه والمندوب كذلك يعنى يشترط فى استحقاق الفاعل الثواب
والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اى انما
يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال
بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح
لانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما
وكذا لو ترك القبيح فانما يتركه لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح
والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة
الزمها الله تعالى المكلف فعلم ان المشقة من غير عوض ظلم هو قبيح لا يصدر
عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا لا يصلح الابتداء به ولو امكن الابتداء
به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن
للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف
اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى
فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولولا لزم السمع من القران
ولا حديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق
العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا

لكن تقول

لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف
اذا اخل بالواجب والقبيح لكان مستحقا للذم والمدح ايضا فيلزم اجتماع
الاستحقاقين اى استحقاق المدح والذم فى مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله
ولا امتناع فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار
الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة
فى شكر المنعم قبيح ذهب ابو القسم البلخى الى ان ايجاب هذه التكاليف فى
شكر المنعم التى انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص بطلانه
بان ايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح عند العقلاء او يقبح عقلا ان ينعم انسان
على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل
اليه الثواب القبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف
لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على ابطال قول البلخى
تقريره ان العقل يقتضى بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية
وقضاء العقل لوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف
ليست شكرا الاول غير ممنوع ظ ويشترط فى استحقاق الثواب كون الفعل المكلف
به الواجب والمندوب او الاخلال به اى بالقبيح شاقا او المقتضى لاستحقاق
الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط فى استحقاق
الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها
عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة فى اشتراط رفعه معها بسبب
الثواب نعم رفع الندم شرط فى بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط فى استحقاق
الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اى اذا فعل
بوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب يحصل اقتران الثواب

بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاق مع فعل موجبهما
ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن
بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة انه من فعل الفعل الشاق
المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل القبيح يستحق الاهانة
والاستخفاف ويجب دوامهما وذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم
وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب
على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة
ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف على الله تعالى واجب واليه اشار بقوله
لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه
مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولان للطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب
والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر واليه
اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل
لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور
بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما
كما سياتي متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما
لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضده الالم الذي
هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع السرور الذي
هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوب
اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضيل
اذا كانا خالصين فانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب
انقص حالا من العوض والتفضيل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص

فيهما اي في العوض والتفضيل اما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من
الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب
الزجر ولما كان لقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة
درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون متغما اذا شاهد من هو
اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم
الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من
الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها
فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه بقوله وكل ذي
مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون متغما بمشاهدة من هو اعظم
درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب
بالنعم عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار يلجاون الى ترك القبائح فلا
يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب
على شرط والا لاثيب العارف بالله خاصة وذهب جماعة من المعتزلة
الى ان الثواب يجوز ان توقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم
يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق
النبي ص في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف
بالله م من غير ان يصدق النبي ع لم يصدر منه مستقل فلو لم يجز توقف الثواب
على شرط الايمان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي ع والاحباط
باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة
من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته
المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعاته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره

المص واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء كان اساءته اكثر يكون بمنزلة
من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون
مساويا لكن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ولا ايفاء بوعد مع الجميع ثم القايلون بالاحباط
والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى الزايد مستحقا
على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه
ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص اراد
ابطال مذهب ابو هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا
وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره انا فرضنا انه استحق المكلف
خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمسين من
العقاب دون الاخر ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف
مذهبه او لا يسقط شي منهما وهو المط ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء
من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر
لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعلول والمعدوم غالبا ومؤثرا
وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود
الاخر فلو عدما معا لوجدا معا لان العلة موجودة حال حدوث المعلول
وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين ويجب ان
كل واحد من العملين يوثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى من احد
الاستحقاقين بقية بحسبه جائز فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا
في المزاج ايضا والحق انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقي بل احباط الطاعة
استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب

عليهما ونترك العقوبة على المعصية بقدرها ح يخرج الجواب عن الصورة
الاولى ايضا فان اسقاط احدى الخمسين وان لم يكن اولى من الاخر لكن
المختار يرجح ايهما شاء على ما مر من الامثلة الصايب والجايع وغيرهما والكافر
مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند
العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دايم لا ينقطع و
الكافر البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المط زعم الجاحظ والعنبري
انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع
بذل الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير
معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار في عهد رسول
الله ص قتلوا وحكم بخلودهم لم يكونوا معاندين بل منهم من اعتقد الكفر
بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله
على قلوبهم ولم يشرح صدرهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكر الجاحظ والعنبري وقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين
من الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات
ولما روي ان النبي ص قال هم في النار حين سالت خديجة عن حالهم وقالت
المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما في الحديث
ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع
ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه
منقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق

العقاب فان تقدم الثواب على العقاب فهو باطل بالاتفاق او بالعكس
وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع عذابه لزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم
عمل كبيرة اخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات منا ولزوم دوام
العقاب مختص بالكافر والسمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب
صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ومن يتعد حدود الله يدخله
نارا خالدا فيها منا ولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث
الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان
اريد بالدوام العقاب دوام عقاب الكفار فم والا فمم والعفو واقع لانه حقه
تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر المكلف فيحسن اسقاطه ولانه احسان
وللسمع انعقد الاجماع على ان الله تعالى يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد
التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا ثم اختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون
التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب
الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان
العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاطه حضر وبان العقاب ضرر على المكلف
ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن
فهو واقع لان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا
بالدلايل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل
يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير وعن الكباير بعد التوبة قلنا

هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة للاقاويل من يعتد به من
المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بينهما
دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية
على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود حتى هو بيان ان الشرك بلغ غاية النهاية في
القبح حيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة لزيادة
المنافع ويبطل منا في حقهم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان
يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة
الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمومنين المستحقين للثواب وابطله المص
بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمومنين لكنا شافعين للنبي لانا
نطلب زيادة المنافع له وهو المستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع على رتبة
من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشار الى جواب دليل المعتزلة
تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه نفى الشفيع
الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات منا ولة
بالكفار اشارة الى جواب بقية الادلة مثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار
قوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين
الجواب ان هذه الايات منا ولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انه
العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم
الظالمين على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على
خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في الفاظ المضارع الحق

الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له عليه السلم بقوله عليه السلم ادخرت شفاعتي لاهل
الكباير من امتي وذهب طايفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار
عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة منافع واسقاط مضار
او لزوم يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن
الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع
له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي ص بقوله ادخرت شفاعتي لاهل
الكباير من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في
الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز
اذ النادم على المعصية بقبحها لا ينفك عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور و
الاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب والخوف عنه ودفع الضرر
عنه واجب فيما يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او
اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما
عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله
توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لا انتفت التوبة فان من
ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا
يكون تايبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على
المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن
لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال
بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما
اذا كان الندم عليه لخوف المرض والنقصان بالمال وعرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب

انما يكون

انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او لانه اخلال بالواجب يلزم ان لا يصح
التوبة من فعل قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح ظهر انه يندم على
القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو علي الى انه لا يصح كما انه الاتيان بواجب دون واجب يصح ولذا
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب فعل الواجب لوجوبه ولو لزم
من اشتراك القبايح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك
الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص
بقوله ولا يتم القياس على الواجبات للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك
القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه
اتيانا يحصل بالاتيان بواجب دون واجب اخر ولو فيه نظر لان الكلام في الواجبات
التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة
مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواجب لواحد منها لا على التعيين
كما في كفارة اليمين وظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها
بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة
اي لو اعتقد التايب في بعض القبايح الحسن لصحت توبته عن قبيح عنده دون
قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي
اذا احتقر التايب احد الفعلين وتاب عن الاخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير
اندراجه بالنسبة الى العظيم كالعدم فتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته
لانه تاب لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم
صح توبته والتحقيق ان ترجح الداعي الى الندم عن البعض بحيث عليه الى
الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لانتفاء ترجح الداعي بالنسبة اليه

البتة وان اشتراك الداعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك
ان يكون الندم على بعض الذنب يتحقق معه الترجيح لانه لا يخرج
الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه
وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الداعي فاذا كان
داعيه بعض الافعال راجحا على داعيه بعض الاخر اختص الفعل الذي
يكون داعيه راجحا بالوقوع وان اشترك مع غيره في الداعي اقول
لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكرناه من تحقق عدم التفرقة بين
ترك القبيح ولا اتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلام يخالف اوله
ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون
بعض فيه يتاول كلام امير المؤمنين ع واولاده عليهم السلام وهو
ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض ولا لزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان حقا لله من فعل قبيح كفى
فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار عن الزحف وفيما تفتقر الى امر زايد
كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه
وقضائه وعدمهما ففي منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا
ادخل في اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فان اهمل
سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد
الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب
في حق ادمي واستفرغ بايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما او امكن الايصال
لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال او تسليم الذي
او العفو ان كان من الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر

الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه واستتبع الايتاء ان كان
الذنب خلا للاول من ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب
او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه مع التعذر فذلك جزء من اجزاء
التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله ثم وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي
توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب مع
بلوغ الغيبة اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب
على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا
من الغم بسبب الاغتياب فيجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه
الا اذا بلغه على وجه التفصيل وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه
بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف نهيه تعالى
حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه
وفي ايجاب التفصيل مع التذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب
الندم عليه بالتفصيل بما علم مفصلا وقال المصنف رحمه اشكال لان الاجمال يحصل
بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا في وجوب التفصيل اشكال
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة
لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال
للندم ورجوع الى الاصرار وقال المصنف رحمه فيه اشكال لان الانسان لو لم يندم عليها
اذا ذكرها كان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها
ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال
فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا

رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة لم يجب الندم على الرمي والاصابة
جميعا بغير اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب
بها بلا اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله ان يسقط العقاب
بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل
وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط
ذنبه بالضرورة واعترض بان من بالغ في الاساءة الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا
لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان
شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة
فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة ولخاصية
لهم واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت التوبة محبطة بدون
التوبة لكنها قد يقع والى هذا اشار بقوله لانها قد يقع محبطة ولما بقي فرق
بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها
كسائر الطاعات التي يسقط العقوبة بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان
من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى
هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتأخر ولما اختص
التوبة عن معصية معينة لسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله ولا الاختصاص اي لولاه لا انتفى الا
ختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند
معاينة النار واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر
السمع بوقوعه وعذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده ووقوعه وانكره ضرار بن عمرو

و بشر بن المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة والمثبتين انه امر ممكن
اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر
ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب فيه والاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين
فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه
من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ولقوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان
عامة عذاب القبر منه وكقوله عليه السلام في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة
اختلف بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون
بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا
موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوقون
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت
فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة
واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه
لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي
تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فاما على تقدير مخالفتها اياه يجب
تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم صحة احتجاج بها وبيان مخالفتها
للعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا

شاهد فيه احياء وكذلك القول بتنعيم مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة
وابلغ منه من اكل السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ
منه من احرق فصار رمادا وذرى في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا و
قبولا ودبورا قلنا انما نعلم عدم احيائه وسؤاله وعذابه ضرورة فقد تحير الاصحاب
في التفصي عن هذا فقال القاضي واصحابه واتباعه في صورة المصلوب لا يبعد
في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا
لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع سترة
عليهم واما الصورتان الاخريان فان الفلسفة بما مبني على اشتراط البنية في
الحيوة وهو وهم عندنا فلا يبعد ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او
بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور
الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل
السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما
من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له
كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث
تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان
الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس
وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل بل
يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع

فلا

فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة
الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود
على ظهر جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف
ويشبه ان يكون المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا
واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن
العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة
قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم و
طريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة
الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الرديئة
التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي في الماء والطيران على الهواء
غاية ما في الباب مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث
ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو
كالجواد ومنهم من يجر بعلاه ويتعلق يده ومنهم من يجر على وجهه واما
الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال عم حاسبوا انفسكم قبل ان
تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الان والمعارضة منتفية ولذا ذهب جمهور المتكلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان
الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا
انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحواء واسكانهما الجنة
ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على

نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على
بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها الثابت لان الايات الصريحة في ذلك
كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله
تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله واذا ازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير
عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى
اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرين
بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني
انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على
دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية
الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء مما قيل ان المراد بهلاك
كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتخصيص بالهالك
في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء
لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا معتدا به كما في دوام المأكول فانه
على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال
تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض كعرض لامتناع تداخل الاجسام
واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون
عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء لامتناع قيام عرض واحد
شخص بمحلين موجودين معا او احدهما موجودا والاخر معدوما
في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق قال الله

تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق وقد حدثنا
به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث اي تصدق واما
في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وهو في الشرع لتصديق خاص وقال
الكرامية هو كلمتا الشهادتين وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون
النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة
ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا مراد المصنف قال التصديق
بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق القلبي وحده للبراء ايمانا
لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر
والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان
لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى و
من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت
في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو
التصديق اللساني فقط والاخلاء والايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو
اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن
بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلب وكونها في اكنة
فانما ما دلت عليه البيان لامتناع الايمان منهم ومنها دعاء النبي عليه السلام
ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه وانما ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب

اما التصديق ولقنا المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا
عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة
والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى لكن
الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملايكته الحديث كما نقلنا
عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا
بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا
الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على
نفسه ولا بنفسه فلو كان الايمان نفس العمل الصالح لغا قوله تعالى وان طايفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع
ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه الايمان وهنا بمعنى
عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به ضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في ما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب والى هذا اشار بقوله ولما امتنع الضد او بعضه بني على ان عدم الايمان
اعم من ان يكون منافيا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون منافيا
لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتنا للامام الرازي بان نفي جملة
ما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه في شيء فقد كفره
في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع والشارع او القى
المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا
للنبي في جميع ما جاء به النبي عم لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر
جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب او
عدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفسقة
عنه ولا حد الكفر مانعا لدخول فيه قلنا لم لا يجوز اجتماع التصديق المعتبر في الايمان

مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان جعل بعض محظورات الشرع
علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه لوجود التكذيب فيه واستعمالنا لتصديق
عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر
بتفاوته ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل
وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان
والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه
خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة
بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من المعاصي قولا
او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب
سمعا لا خلاف في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او
بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما
شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان
القايل قايلان قايل بوجوبه مطلقا وقايل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق
الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى
الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب
والسنة لقوله عم لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب [illegible] وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا
لزم خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد وبيان اللازم
انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل
في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما ودفع

المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما لزم الاخلال
بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما علمنا علمهما بالوجه الذي
شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما
يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الا
جتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز
التاثير اي شرط الاخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود
فانه اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الاخر تجويز
انتفاء المفسدة اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة
الى بعض اخوانه ولو انتفى هذا الظن لما وجب عليه وينبغي ان لا يتجسس
عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا
وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية
فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي
في اظهارها واما السنة فقوله ع م من يتبع عورة اخيه يتبع الله عورته و
من يتبع الله عورته يفضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله ع انه
من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها بستر الله ثم وايضا يدل على ان من
شأنه ان لا يتجسس عن المنكر بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض
كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن كل طائفة
انه لم يقم به الاخرون اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر لنا في شرح تجريد الكلام
والحمد لله على التوفيق والانعام وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين
والصلوة على محمد وآله اجمعين قد فرغ من تسويد تجريد الكلام بعون الله الملك العلام
احقر عباد الله الملك وافقرهم الى الصمد الفتاح [illegible] غفر الله لهما ولجميع المؤمنين
والمؤمنات وفقه مصليا على نبيه الانام في
تاريخ تاسع عشر شهر رجب المرجب
سنه ١٢٢٣